Supplément à la « Vie Spirituelle »

Février 1932

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Le sens de la Croix chez les ésotéristes

Nous croyons intéressant de donner à nos lecteurs des études sur certaines doctrines spirituelles de mystiques plus ou moins éloignées du catholicisme, — qui parfois contiennent une « âme de vérité », parfois sont délibérément éloignées de nos croyances, mais en tous cas permettent, par contraste, de mieux préciser la transcendante pureté de la spiritualité chrétienne.

Après le travail du R. P. Cyprien Rice sur le soufisme persan, — qu'on voit parfois offrir de curieuses analogies avec notre propre mystique et révéler un profond amour de Dieu, — on ne lira pas sans profit cet examen, forcément un peu technique, d'une mystique ésotérique et panthéistique, qui s'oppose directement à la nôtre par son « absorption » substituée à l'union véritable avec Dieu.

La théorie de M. René Guénon.

M. René Guénon vient de publier un nouveau livre consacré à expliquer « le Symbolisme de la Croix » (1). Malgré ce titre, le lecteur le moins averti doit se douter, en voyant la vignette de la couverture qui représente

(1) René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, « L'Anneau d'Or », les éditions Véga, Paris, 1931. Ce livre est présenté comme une suite à « L'Homme et son Devenir d'après le Védanta », 1925. Entre temps ont paru d'autres ouvrages où l'auteur poursuit son plan, qui est d'englober le christianisme — en l'adaptant — dans sa synthèse mystique des « traditions orthodoxes » et « sciences sacrées ». Dans celui-ci (p. 200) on nous parlera bien d'une « école hermétique » à laquelle se rattachaient Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin.

Ganeça, le dieu hindou à tête d'éléphant, et en s'apercevant que l'ouvrage est dédié à la mémoire d'un savant musulman et daté des années de l'hégire, qu'il y trouvera bien autre chose que de la spiritualité chrétienne. Qu'y trouvera-t-il donc? Qu'on nous permette de commencer par un résumé un peu long et ardu, nécessaire pour mettre ensuite sur leurs gardes ceux qui, malgré tout, manqueraient de méfiance.

La Croix, nous dit-on, quelque signification spéciale qu'elle ait prise dans le christianisme, est un symbole à peu près universel, qui doit donc remonter à la « Tradition primordiale ». Ce simple signe exprime bien des vérités; mais la principale, son sens « métaphysique », c'est la continuité de tous les degrés de l'Existence universelle, et de tous les états de chaque être sur le chemin de la Délivrance (macrocosme et microcosme), ainsi que la voie pour y parvenir en sortant de l'ensemble des contingences; le sens chrétien de la Croix n'est qu'une application, dans une religion particulière, de ce symbolisme vieux comme le monde. Voici comment on s'explique :

Une croix est essentiellement formée de deux branches, l'une horizontale, qui représente l'ampleur, et l'autre verticale, qui représente l'élévation. Mais si, au lieu de se contenter de ces deux lignes croisées dans un plan, on considère deux plans verticaux perpendiculaires entre eux et encore perpendiculaires à un plan horizontal, alors les intersections de ces plans forment trois lignes droites qui se coupent rectangulairement en un même point : c'est la croix parfaite, à trois dimensions. Supposons toutes ces lignes indéfiniment prolongées, alors cette croix embrasse entre ses branches tout l'espace; il n'y a donc pas un seul point imaginable qui ne puisse être ramené à la croix, comme à un système de coordonnées rectilignes. La croix à trois dimensions prend ainsi toute sa valeur de symbole; car, comme il y a une infinité possible de tels systèmes de coordonnées, on peut tracer une infinité de parallèles à chaque axe. Alors, dans la représentation

d'un être particulier, on peut adopter le plan horizontal comme le lieu de toutes les modalités qui revêtent cet être à quelque degré d'existence dans l'ambiance d'un monde donné; et chaque ligne verticale comme le lieu de toutes les modalités qui correspondront pour lui à telle modalité donnée d'abord, quand il passera (par transmigration) en d'autres milieux ou degrés de l'existence universelle, à mesure que le plan horizontal se déplacera, en restant toujours parallèle à sa première position, le long de l'axe vertical. Ou bien, s'il s'agit de l'ensemble de tous les êtres (représentation macrocosmique), on peut prendre le plan horizontal mobile comme représentant tous les êtres avec leurs modalités diverses qui peuvent exister dans un monde donné (alors l'individu n'est plus que la section du plan horizontal par un plan de front), et, dans les nouvelles positions qu'il prendra le long de l'axe vertical, les nouveaux ensembles d'êtres ou de formes d'être correspondant aux premiers en d'autres mondes supérieurs ou inférieurs. — Mais cette figuration n'exprime pas encore complètement la continuité des diverses modalités d'un seul et même état d'être, ni la continuité des divers états d'existence et des mondes multiples. Pour y arriver, nous passerons des coordonnées rectilignes aux coordonnées polaires (ligne et angle); alors, au lieu de parallèles dans les plans horizontaux, on obtiendra des circonférences concentriques ; circonférences d'ailleurs qui ne peuvent pas être fermées, qui sont en réalité des spires d'une spirale indéfinie, d'un pas infinitésimal; la spirale ne doit pas non plus être plane, car le plan horizontal où elle se trace est censé se déplacer d'une façon continue le long de l'axe vertical; ainsi l'on arrive à une hélice, d'un pas infinitésimal également, autour d'un cylindre. — Mais la figuration n'est pas encore achevée. Déplacez ce système de spires, par variation angulaire continue autour de leur centre, de façon à lui faire occuper toutes les positions possibles; vous aurez une multitude de systèmes qui se recouvriront tous; ainsi (en par-

tant de la croix, qu'on ne reconnaît plus guère, il faut bien le dire), vous obtenez un sphéroïde absolument indéfini — qui est l'image soit de toutes les possibilités d'un être, soit de l'Être universel; — cela équivaut finalement à la propagation indéfinie d'un mouvement vibratoire dans tous les sens ; c'est le vortex universel. — Chaque être, pour se totaliser (c'est-à-dire pour devenir en acte tout ce qu'il était seulement en puissance), doit d'abord se ramener à son centre, au point où l'axe vertical qui est le sien perce son plan (et qui est la limite de la circonférence ou de la spire en décroissance). Une fois concentré en ce point de l'axe, et sorti ainsi de la spirale des manifestations dans un monde donné, il sera attiré en haut, le long de l'axe vertical, par l'attraction du Pôle, « la force attractive du Ciel ». Tous les êtres, passant ainsi à travers des états d'existence de moins en moins individuels ou formels, arriveront à se réaliser totalement, à perdre tout « moi » distinct, pour devenir l'Être total, cet ensemble de toutes les possibilités où il n'y a plus de distinctions, ni de connaissance distinctive ; ils seront parvenus à l' « Identité suprême » de l'ésotérisme musulman, au « Vide » des Chinois, au « Moksha » ou « Nirvâna » des Hindous, bref à la Délivrance. — Du reste, comme le sphéroïde est indéfini, et qu'il y a une infinité de systèmes de coordonnées possibles prenant leur origine en n'importe quel point, tout point quelconque pris dans la masse pourra être considéré comme le point central d'un système, d'où l'on commencera l'ascension directe qui vous totalisera; aucun n'est en réalité plus *centre* qu'un autre; car, en retournant le mot de Pascal, la circonférence de l'Existence universelle est partout, et son centre, son Principe non manifesté, n'est nulle part; il fait exister les circonférences, mais il est en dehors d'elles toutes.

Voilà qui est un peu difficile à saisir (1). Dans l'ensem-

(1) On pourrait le comprendre s'il s'agissait du vrai Dieu, qui est tout entier en chaque point du monde, et que le monde ne contient pas; mais alors il ne faudrait plus parler de cette « identité » qui est essentielle au système.

ble pourtant, reconnaissons que cet exposé, quoique dur à ceux qui n'ont pas l'imagination mathématique, est présenté avec toute la clarté que Guénon pouvait y mettre; il ne craint pas d'ailleurs de se répéter continuellement pour se faire entendre.

Ce système assez complexe, formulé en termes élémentaires de géométrie et d'analyse, et que nous avons résumé tant bien que mal dans ses grandes lignes, représente donc la « signification métaphysique » de la croix, avec toute son ampleur. Il en est d'autres plus partielles et plus simples : l'astronomique (croisement de la ligne des points solsticiaux avec la ligne équinoxiale), qui peut servir à des débutants; — la conversion l'un dans l'autre des *gunas* (modalités générales des produits de Prakriti dans le système Sankhya) : la partie inférieure du tronc de la croix représente le *tamas*, ou obscurité, les mondes inférieurs; le sommet est le *sattva* lumineux, les mondes supérieurs; la traverse, le *rajas*, ou activité agitée, l'état humain; — ou bien, dans la croix à trois dimensions, le plan horizontal sera Prakriti, le principe féminin, passif; l'axe vertical sera Purusha, l'actif, le mâle, l' « activité du ciel », dont l'influence met les vagues de Prakriti en vibration harmonieuse; ou, dans une autre terminologie, le *Yang* et le *Yin* chinois, complémentarisme du mâle et de la femelle pour constituer l'*Androgyne*, qui est l'Homme rétabli dans son intégralité humaine ; — ou ce sera la « résolution des oppositions », au centre de la croix, où s'efface même tout complémentarisme, puisque « l'unité principielle » exige qu'il n'y ait pas dans l'Univers d'opposition irréductible. — En outre, il y a dans la « Science sacrée » d'autres symboles qui sont des équivalences de la croix : l'image du tissage (chaîne verticale, trame horizontale), chère aux Hindous, ou celle de leur araignée cosmique avec les rayons et les spirales de sa toile (les Grecs eux-mêmes en ont eu quelque idée dans leur mythe des Parques); ou l'Arbre de vie (avec à son côté l'Arbre de la Science du bien et du mal, celui-ci

pour la « manifestation »), qui est biblique, oriental, grec, scandinave (*Yggdrasill*) ; ou le serpent enroulé autour de l'arbre, image de l'hélice des manifestations, qui représente le « samsara », et dont le caractère, maléfique sous un aspect, s'explique ainsi. Etc.

Ces rapprochements sont assez intéressants. Peut-être est-ce même ce qu'il y a de plus intéressant dans le livre. Le principal mérite de Guénon est d'avoir unifié d'une manière assez rationnelle et vraisemblable, — quoiqu'il y mette parfois trop d' « intuition », — les divers ésotérismes de l'Orient (dont il fait alterner les termes, pris comme synonymes), ceux de l'Inde, de la Chine, de l'Islam mystique, de la Cabbale juive, sans oublier les gnostiques occidentaux, hermétistes, Rose-Croix et autres. On peut en somme trouver, sous leurs symboles divers, une inspiration commune, au moins en partie.

*
* *

Panthéisme et quiétisme de cette théorie.

Avant d'apprécier la valeur d'enseignement de ce symbolisme, il faut en fixer les caractéristiques évidentes. Il en est deux : il exprime le *panthéisme* et le *quiétisme*, bien que M. Guénon n'aime pas ces termes.

Ce symbolisme est d'abord carrément panthéiste. Les substances individuelles, nous déclare-t-on, ne sont que « des sujets logiques » (1); le « Soi » est le principe transcendant, permanent, universel, dont tout être manifesté (donc connaissable) n'est qu'une modification transitoire

(1) Voir le ch. XVII, *L'ontologie du Buisson ardent*, où la révélation du nom de Yahweh est utilisée pour appuyer toute une série curieuse de sophismes logiques, qui tendent à établir l'Identité universelle. Sujet et attribut ne sont toujours que le *point* qui se pose hors de lui-même (V. *infra*). Aucun jugement n'étant vrai que par participation du principe d'identité « l'Être est l'Être », il s'ensuivra que, dans tout jugement qui exprime le fait d'une connaissance, le sujet auquel la connaissance est attribuée sera toujours identique (au sens ontologique) à l'objet connu. Etc.

et contingente; ce « Soi » n'a aucun principe qui lui soit extérieur, par conséquent il équivaut à l'Être que nous appelons Dieu, premier et dernier principe; on ne peut dire à proprement parler, selon notre auteur, que ce Principe *existe*, puisque, d'après l'étymologie (*ex-stare*), ce qui « existe » dépend d'un autre principe et n'a pas en soi sa raison suffisante; ni qu'il est l'Être, vu qu'il est au-delà de l'Être. L' « *Existence* », en effet, n'est que la « manifestation » universelle, et ne convient pas comme prédicat au « non manifesté »; l'Être universel n'est que la totalité des « manifestations », des contingences; l'Être Pur (qu'on peut appeler Içvara, Yahweh, Allah, Dieu) n'est que la « manifestation primordiale ». Si l'on appelle « Homme Universel » (comme surtout dans l'ésotérisme musulman) la réalisation effective des états multiples de l'Être, l'expression est juste sans doute, parce que l'état humain, notre individualité actuelle, porte en elle virtuellement une indéfinité d'autres manifestations également possibles et qu'il nous faudra réaliser; sans être aucunement privilégié parmi les états d'êtres, l'état humain joue cependant un rôle central dans le monde qui nous est actuellement connu, et il peut en conséquence être pris comme l'image, la pointe ou la projection, dans notre monde, de la « manifestation totale » qu'on nommera par analogie avec lui : d'où la théorie du « Macrocosme » et du « Microcosme », qui se retrouve en toute « science sacrée » et tradition orthodoxe. Mais on peut aussi étendre (et Guénon le fait) la signification d' « Homme Universel » à tous les états de « non-manifestation », c'est-à-dire à la réalisation complète et parfaite de l' « Être total », qui est du reste au-delà de l'Être (chap. I et II). La « transformation », c'est-à-dire le passage au-delà de toute forme (toujours d'après l'étymologie) quand le « moi » distinct se sera résorbé dans le « Soi » indifférencié, — lequel est tout sans distinction et connaît tout d'une façon non distinctive, — effectuera la réalisation de l' « Homme Universel » au sens le plus

plein, qui est le Verbe. L'Homme (universel), au sens manifesté, fait la synthèse des complémentaires, la Terre et le Ciel (triade chinoise); mais, dans la réalisation parfaite, il n'y a plus lieu à une distinction de Terre et de Ciel, de passif et d'actif, plus d'Androgyne. En attendant, l'Homme doit d'abord réaliser cet état d'Androgyne, c'est-à-dire l'état édénique, l'état humain primordial, toutes les possibilités de l'état *humain* comme tel, qui comprend bien autre chose encore que l'état corporel; alors, ayant retrouvé son centre sur la verticale, il montera droit le long de l'axe vers la réalisation parfaite. Mais des êtres non humains peuvent en faire autant; car dans chaque être considéré en particulier réside l'étincelle qui se développe pour s'identifier en acte avec l'unité totale, à laquelle elle est déjà identique en puissance ou virtuellement, puisque la même nature de feu est contenue dans chaque étincelle; il y a un principe d'essence divine dans tous les êtres, où il n'est « involué » qu'en apparence. Ainsi continuité parfaite entre la Divinité — ou ce que nous appelons de ce nom — et l'Homme ainsi que tous les êtres, quels qu'ils soient; tout est de même nature. C'est non seulement la négation de tout « surnaturel » (avec sa discontinuité nécessaire), mais je ne sais si l'on peut trouver une forme de panthéisme mieux caractérisée. A quoi bon nous objecter que l'homme, ou n'importe quel être, en tant que tel, n'est pas Dieu? Il ne l'est *pas encore* en acte, et sachant qu'il l'est, mais il doit s'élever à cette conscience et devenir vraiment Dieu au sens propre, avec l'universalité, la toute-puissance, l'indépendance à l'égard de toute cause, que ce nom signifie; — parce que, dans la réalité intemporelle dégagée des ombres de la « manifestation », il l'est déjà. C'est du pur védantisme, et même du çankarisme, où la notion de Maya et l'acosmisme sont seulement atténués ou dissimulés.

Si nous considérons ensuite le devoir et la fin de l'homme (dans la mesure où il serait permis, en ce sys-

tème, de parler fin et devoir) (1), ce panthéisme entraîne, comme conséquence nécessaire, le quiétisme. Pourquoi regimber à ce mot? Se réaliser, paraît-il, trouver la Présence divine, c'est aboutir à « la Paix dans le Vide », la « paix profonde » rosicrucienne; l'idéal, on le proclame assez, c'est l'impassibilité et l'indifférence; parce que, une fois que l'on est effacé dans l'indéfini, établi dans l'Infini qui est le lieu de toutes les possibilités, alors rien ne peut plus s'opposer à vous, et on ne s'oppose plus à rien, — n'y ayant rien d'autre. Il est vrai qu'avant d'en arriver là on doit faire la guerre, conformément à l'enseignement de la Bhagavad-Gita; mais ce n'est pas précisément la guerre contre le mal pour l'extirper, c'est une lutte contre la manifestation et tout ce qui entretient le sens de l'individualité, parce que toute manifestation est une rupture d'équilibre dans le Soi, et un désordre; c'est pourquoi le grand dieu Çiva est représenté comme un destructeur. La guerre elle-même est bien un désordre; mais c'est un désordre destiné à compenser d'autres désordres; la somme même de tous les désordres, vue de haut, constitue l'ordre total (p. 79) (2). Quand on a réalisé « l'unité avec soi-même », peu importent les oppositions qui demeurent en dessous de vous. Le tout est d'en perdre conscience pour soi-même, et de pouvoir alors contempler d'un regard plein d'équanimité les conflits nécessaires aux degrés d'existence dépassés. Or cela, qui est bien plus radical encore que l'*apatheia* stoïcienne, ne peut s'appeler d'un autre nom que quiétisme. En effet, le quiétisme ne consiste pas toujours à ne livrer

(1) Guénon fuit, comme on le sait, la notion de « bien » (qui n'a de sens pour lui que dans l'ordre, au fond illusoire, de la « manifestation »); le mot « bienfaisant », s'il le tolère dans une citation à propos du « Rayon céleste », doit être immédiatement expliqué par « harmonique » (p. 174) — et l'on voit ailleurs que l'harmonie, c'est la neutralité absolue.

(2) Pour nous, chrétiens, si Dieu tolère le mal, c'est qu'il le fait devenir l'occasion, dans le plan de sa Sagesse et de sa Toute-Puissance suprêmes, d'un plus grand bien; tout est ordonné par lui au triomphe du Bien, non à l' « équilibre » du bien et du mal.

aucun combat (les Yogis en livrent assez pour leur formation), mais à ordonner tous ses efforts les plus énergiques, soit ceux de la vie morale, soit ceux des « exercices de respiration » ou de toute autre ascèse, à l'acquisition d'une béate indifférence, d'un oubli, où on laissera les conflits se déchaîner comme ils voudront parmi les autres êtres et « manifestations ». L'idéal quiétiste peut comporter, comme préambule et pour un certain temps, la lutte vertueuse; mais c'est l'intention, c'est le but qui détermine tout; l'effort n'y vise pas à la victoire du Bien, mais à l'acceptation tranquille du bien et du mal; non à améliorer le monde des formes, mais à en sortir, à perdre toute « connaissance distinctive » du bien et du mal prise en bas, à l'Arbre de la Science, là où mal et bien étaient complémentaires, et par conséquent sans doute, pour parler franc, aussi légitimes l'un que l'autre.

Cet enseignement « métaphysique » de la Croix n'est pas celui qu'en tire le christianisme...

*
* *

Un mythe artificiel.

L'exposé du système suffit à le faire juger. Nous n'allons pas entreprendre une critique détaillée. On ne peut lui refuser une qualité : c'est d'être cohérent — à condition qu'on ferme les yeux sur la contradiction foncière de tout panthéisme. Nous risquerons seulement une critique générale, toute de principe.

Je sais que, dans tout ce livre, Guénon ne vise expressément qu'à expliquer et développer un *symbolisme*; de *preuves* au sens strict, établissant la vérité de la doctrine, il n'en apporte pas. Seulement il veut montrer que les idées symbolisées par un signe aussi universel (pense-t-il) que la croix, appartiennent à la « Tradition primordiale », qui est pour lui, comme on sait, la source de toute vérité profonde. Mais il a beau répéter à tout instant

qu'il ne faut pas confondre la chose symbolisée avec le symbole, que les symboles mathématiques, appartenant à l'ordre sensible de l'espace, sont nécessairement très inadéquats; il a beau dire que ce ne sont là que des images, que l'indéfini n'est pas l'infini, et lancer des mots dédaigneux aux pseudo-philosophes mathématiciens qui ont l'air de s'y tromper (là-dessus il a sans doute raison); la complaisance et le soin extrême avec lesquels il développe ses symboles montre assez qu'il espère par leur moyen nous donner une conviction à l'égard de la doctrine qu'ils figurent. Et il se peut qu'ils y arrivent chez certains esprits. L'enfant, encore éloigné de l'âge de la critique, est cependant épris souvent, à sa manière naïve et impérieuse, de clarté et de rigueur; la rigueur mathématique, la seule qu'il soit plus ou moins à même d'apprécier, agit sur lui fortement; quand on lui présente une théorie quelconque sous la forme d'une belle figure, pas trop compliquée, au tableau noir, il lui sera difficile de ne pas se sentir convaincu. Or M. Guénon connaît cette efficacité des symboles mathématiques sur les intelligences ordinaires, qui ne savent pas encore bien abstraire des images sensibles. Mais ce n'est pas chez lui une simple tactique d'insinuation. Si nous osions aller jusqu'au fond de sa pensée, rappelons-nous, — car il l'affirme sans cesse, — que les symboles sont à son gré la seule manière de communiquer la vérité à d'autres hommes ; il faut donc que certains de ces symboles aient valeur de preuve. Or, avec son principe, dont il pousse si loin l'application, des correspondances nécessaires du macrocosme et du microcosme, et des divers ordres de manifestations entre eux, l'analogie est pour lui, — comme pour ses maîtres orientaux en général, — le principal moyen de démonstration, sinon l'unique. Une analogie aussi nette des symboles mathématiques qu'il trace avec les doctrines qu'il veut exprimer par leur moyen ne peut manquer d'avoir une grande valeur probante à ses yeux, et à ceux de ses lecteurs dociles. Il confesse d'ailleurs en termes

assez nets le service décisif qu'il attend des mathématiques pour sa *Weltanschauung*, quand il dit (p. 168 s.), à propos de « la force attractive de la Divinité », qu'elle agit toujours avec la même intensité, parce que cela est requis par la loi d'harmonie universelle, qui exige « la proportionnalité en quelque sorte mathématique » de toutes les variations.

Certes nous ne contestons pas la valeur du raisonnement d'analogie en soi, bien qu'il ne soit pas toujours suffisant ni convaincant, car il est trop fréquent de prendre pour analogues des choses dont le rapport de ressemblance n'est que superficiel ou trompeur : on sait quelles confusions font les enfants, avec leur promptitude de vision. Mais enfin il est des analogies qui ont de la valeur et fournissent des arguments probables, ou quelquefois démonstratifs : nous croyons aussi à l'harmonie de l'Être. Mais quelles sont-elles? Celles-là seules qui sont tirées des choses réelles, non pas celles qui sortent des rêves ou des fictions, même utiles. Notre auteur dit que « le symbolisme est dans la nature »; oui, mais quand ce n'est pas dans la nature qu'on le cherche, il ne peut rien prouver ni illustrer de ce qui est ou doit être dans la nature.

Dans le cas qui nous occupe, les figures sont très bien conçues, accordons-le, pour illustrer une théorie; mais il semble que tout repose sur l'axiome que « *le point est le principe de l'espace* », ce qui est une fiction pédagogique, et rien de plus.

Car, si les mathématiciens pensent ainsi, ce n'est qu'une manière de dire; ils ne croient pas en réalité que le point soit le principe — c'est-à-dire le principe efficient, la cause, — d'aucune sorte d'espace, pourvu qu'ils possèdent un grain de bon sens; et M. Guénon le sait aussi bien que nous (1).

(1) Mais il se soucie très peu, au fond, de la notion d'efficience comme de celle de finalité; avec ses « manifestations », il ne sort guère en réalité des causes exemplaires, comme ses ancêtres intellectuels, malgré ce qu'il dit de l' « activité du Ciel », etc.

Pourtant voici les considérations qui dominent son système. Par exemple celle-ci : si l'on fait décroître indéfiniment le rayon d'un cercle, *à la limite* il se réduira à son point central, et l'infinité des rayons, l'infinité des points de terminaison des rayons sur la circonférence seront contenus dans le centre, *ce qui revient à dire que toute chose est contenue dans l'unité.* Ailleurs : la ligne n'est pas sans doute formée de points (puisque les points, qui sont censés sans extension, sont bien incapables de former une longueur), mais elle est une *distance entre deux points*; par conséquent, « *l'élément primordial* », sans lequel on ne peut concevoir de distance, ni de ligne, ni ultérieurement de surface ou de volume, *c'est le point. Il existe par lui-même*, et contient virtuellement tout *l'espace, qu'il produit en se posant en dehors de lui-même. Pareillement*, dans le monde symbolisé, le *point* qui *réalise toute l'étendue*, c'est l'*Homme universel* (au sens de « manifestation » primordiale), qui s'efface lui-même, au sommet de la réalisation, dans le « *zéro métaphysique* » (1), qui est la Perfection, et n'a plus aucune manifestation ni symbole.

C'est là passer très indûment, et sans le dire, d'un ordre conventionnel de représentations à l'ordre des choses réelles.

Est-il vrai que le point existe *par lui-même*? Peut-on au moins jamais le concevoir comme existant *isolé*, avant tout le reste? C'est contradictoire et impossible.

Le point mathématique, sans dimension, n'est que le bout extrême d'une ligne, ou l'intersection de deux lignes; comme la ligne n'est que l'intersection de deux surfaces, et les surfaces ce qui limite un volume. Sans analyser ici les perceptions confuses que fournissent d'abord les sens qui s'éveillent sur les solides et les surfaces,

(1) On sait que les Hindous considèrent « zéro », non pas comme « rien », mais comme ce qui ne peut être d'aucune façon compté ni rien contenir qui puisse être chiffré.

il est sûr que l'esprit considère d'abord objets et surfaces avant de passer à la considération séparée de leurs limites. Quand il y passe, il arrive au point mathématique comme à la notion la plus réduite qu'il puisse se former relativement à l'espace; mais il est clair que cette notion reste toujours relative à celle de dimension; sans être grand clerc, on sait fort bien qu'un point mathématique, qui ne serait pas référé, au moins implicitement, à une ligne dont il n'est que le terme ou l'intersection avec une autre, n'est plus absolument rien; lui ôter le rapport à la ligne, c'est en détruire la notion même.

Cependant l'esprit, ayant trouvé le point, peut maintenant suivre artificiellement la marche inverse, et faire le jeu d'isoler (en oubliant momentanément qu'il fait un non-sens) cet élément le plus infime, le saisir comme une petite boule, et se demander : « Comment me figurerai-je qu'on peut expliquer le complexe en partant de cette petite chose la plus simple, pour me représenter tout d'une manière simple, claire et une? » Alors il se crée le mythe d'une *efficience* du point, mais en sachant bien que c'est un mythe. Il personnifie ou substantialise le point (sans oublier que cette opération ne peut répondre à rien de réel). Alors il va pouvoir dire que le point, par son déplacement, *engendre* la ligne, celle-ci par son déplacement la surface, la surface en se déplaçant le volume. Le jeu n'est pas illégitime, parce qu'il fournit des images simples, utiles pour les définitions et les calculs. Mais c'est une transposition de nos notions dans un ordre artificiel, fabriqué par nous; il est clair que ces opérations ne peuvent se passer que dans nos concepts et non en ce qu'ils représentent; rien que dans l'esprit et pour l'esprit, qui se forge des symboles de sa propre activité calculatrice, afin de la faciliter. Il n'en est pas dupe, s'il est sain; il n'ira pas se figurer sérieusement un point qui sautillerait pour faire les dimensions de l'étendue, en je ne sais quel milieu antérieur à l'étendue; outre que cela serait inconcevable sans faire intervenir autre

chose, une force motrice extérieure (car le point n'a pas en soi la raison de son déplacement, à moins d'être un point à ressort, une sorte de puce idéale), on ne voit pas ce que signifierait qu'il se *déplace;* — par rapport à quoi, puisqu'il est seul? Si le point en question quittait une position A (position où?) pour se mettre en une autre B (en vertu de quoi la dire « autre », quand il n'y a pas encore d'espace réel, donc pas de distance?), il ne créerait point par le fait de distance ou de ligne puisqu'une distance suppose deux termes, et que, lorsqu'il serait en B, il n'y aurait plus rien en A. Assez amusante, au fait, la danse de cette ultramicroscopique *chimaera bombinans in vacuo.* — En réalité, quand on use de telles images, on substitue à la notion vraie de point celle d'une petite ligne, ou surface, ou masse, qu'une main promènerait le long d'un chemin dessiné ou déterminé à l'avance par l'esprit; cela n'apprend rien sur les propriétés vraies du point mathématique, et présuppose d'ailleurs que l'espace, l'étendue, les directions, les dimensions, sont déjà donnés; on ne fait que les définir, ou les traduire, en fonction d'une hypothèse imaginaire, mais plus simple pour l'imagination ou la raison raisonnante que n'est la réalité.

Des observations pareilles s'appliqueraient à ces concepts de spirales ou de sphéroïdes indéfinis; si ces figures existent, elles sont toujours limitées quelque part; en les rendant indéfinies, on se donne seulement un cadre idéal, qui n'est jamais réalisé dans le monde, pour y faire entrer la multitude qu'on imaginera de formes semblables toutes finies, différant par leur grandeur (1).

(1) Il serait aisé de montrer de même tout ce qu'il y a de convention, de conditions irréalisables dans les choses réelles, en ces notions indispensables à nos calculs, de quantité infinitésimale (au moins s'il s'agit de nombres), de passage à la limite, etc. Ce sont des symboles et des raccourcis des séries opérations de notre raison analytique aux prises avec le mystère du continu. Mais tous les mathématiciens le savent bien.

Tout cela étant indéniable, comment un métaphysicien vient-il transposer cette mythologie du point dans la genèse des choses réelles ? N'est-ce pas retomber dans les pires confusions reprochées à certains mathématiciens ? C'est bien pourtant ce que fait Guénon quand il nous parle du *point qui contiendrait virtuellement toutes les dimensions*, et veut, par cette analogie, nous faire concevoir « l'Homme Universel » qui contiendrait toutes les manifestations, et dans lequel elles rentreraient. Le point mathématique conçu comme isolé, comme existant par lui-même, n'a aucune espèce de puissance et de virtualité, parce qu'il n'est absolument rien d'existant ni de concevable; rien qu'un être de raison, mythe créé pour la commodité de certains exposés mathématiques. On n'a donc pas le droit de le substantialiser sincèrement, d'en faire je ne sais quel petit dieu générateur de l'espace réel. Et cependant on viendra nous parler de l' « acte » du point qui réalise l'espace, qui produit l'étendue (p. 132); quel joli acte, combien réel, va produire un si beau petit agent !

Donc, quand on relève l'analogie de ces constructions de l'esprit avec la théorie panthéiste des manifestations et concentrations qu'on veut nous inculquer, pensant par là rendre plus probable la justesse de cette théorie, on ne réfléchit pas que l'analogie trop parfaite d'une théorie donnée avec des symboles tout *artificiels* portera bien plus naturellement à croire que la dite théorie est artificielle elle-même, inventée comme les symboles.

Il n'en irait pas de même si c'était un symbolisme fait d'éléments non faussés pris dans la nature (1); alors on

(1) Des symboles biologiques, par exemple le germe des vivants, sembleraient certainement mieux à leur place en de tels exposés; mais ils n'auraient pas la même abstraction, ni en conséquence la même apparence trompeuse de rigueur scientifique; car on sait trop bien que la plante développée n'est plus le germe, qu'elle a dû puiser d'autres éléments hors du germe et que jamais un être développé ne rentre dans son germe.

pourrait croire qu'il nous fournit l'image de quelque chose d'analogue dans le monds supérieur que nous n'atteignons pas directement, et où se trouve le Principe de ce que nous atteignons. Philosophes et théologiens orthodoxes ne se privent pas de ce genre d'illustrations, par exemple saint Augustin à propos de la Trinité. Mais c'est là justement un cas tout opposé à celui que nous envisageons.

Pourtant, en son livre, Guénon s'appuie sur un tel mythe dont le caractère artificiel saute aux yeux, pour nous introduire dans les arcanes de l'Être réel et dans le mystère de la Délivrance que symbolise la Croix. Ne pourrait-on craindre que cette « métaphysique » ne soit au fond que la simple transposition d'une « physique » aux mythes assez naïfs ?

*
* *

Le « symbolisme de la croix » et la tradition primitive.

Nous n'oublions pas, du reste, en interprétant ce livre avec toute la bienveillance permise, que ce sont là des symboles, et non, à proprement parler, la « preuve » d'une théorie que l'auteur, n'en doutons pas, se croit capable de démontrer par des arguments plus directs. Toutefois on voit bien que, entre symbole et preuve, la distance, en son esprit, n'est pas grande. Mais, quoi qu'il en soit des abus de l'analogie dans la métaphysique des causes, Guénon pense bien tenir un argument plus essentiel pour nous convaincre : c'est l'unanimité morale d'une « tradition » si répandue qu'elle doit être « primordiale », et, par conséquent, dans sa mystique traditionaliste, répondre aux profondeurs de la Réalité absolue.

Cette tradition est celle de l'universelle unité d'essence, se manifestant par les correspondances qui se découvrent entre tous les êtres; non pas l'unité seulement du plan

d'une unique Cause suprême, qui a conçu et créé un monde ordonné et harmonieux distinct d'Elle, mais l'unité d'une même essence en tout ce qui est, cause et effets, par conséquent la continuité absolue entre Elle et le reste, avec un mouvement d'expansion qui fait qu'elle se manifeste en une sorte de morcellement de ses « possibilités »; puis de concentration, par quoi toutes ses manifestations rentrent en Elle-même, et se retrouvent n'être qu'Elle-même. Comparez l'expiration et l'aspiration du Yoga hindou. C'est la tradition du panthéisme, et, sous ses formes les moins rebutantes, du panthéisme d'émanation.

Guénon professe cette doctrine avec une foi dont nous n'avons pas lieu de soupçonner la sincérité, et une ferveur toute mystique d'initié qui voudrait bien y acheminer les « profanes » (un mot qui revient souvent sous sa plume, et montre assez à qui l'on a affaire). Cette ferveur peut se cacher sous la glace des formules abstraites; mais elle est réelle, et va très loin. Elle l'attache à des conceptions insaisissables pour nos intelligences « profanes », mais où il paraît se bercer, lui, avec enchantement : ainsi ces extensions (magiques?) de l'état humain, même pendant la vie actuelle, par delà tout ce qui a rapport à sa forme (qui est l'âme) et à son individualité; ces manifestations informelles, ces états non-manifestés, etc., qui nous semblent un monde de nuages, mais où des imaginations imbues de mysticisme oriental croient peut-être apercevoir quelque chose de réel. — Quant aux « correspondances », il les multiplie jusqu'à ne plus savoir où s'arrêter : tous les êtres, pour ainsi dire, se trouvent des symboles en descendant, ou parfois sur le même plan; leurs rapports les plus fortuits et matériels révèlent encore une adaptation voulue dans la pensée suprême; ainsi ce ne sera point par hasard que le nom du dieu Agni sonne à peu près comme Agneau, etc., ou que la forme de la lettre arabe *éliph*, première de l'alphabet, est une barre verticale, qui signifie le montant de la

Croix, *Purusha*, le principe actif, l'unité, tandis que la seconde, *bê*, à peu près une barre horizontale, signifiera la traverse de la Croix, la dualité, *Prakriti*, le principe passif, la « surface des eaux » de la Genèse. Et ainsi de suite. L'univers entier, avec tout ce qu'il contient, en arriverait à prouver la vérité de sa thèse; chaque phénomène, chaque signe, chaque mot (1) (noter qu'il se réfère volontiers à « la langue hébraïque restituée » de Fabre d'Olivet) prend un sens mystique. Tout cela exposé d'ailleurs sous une apparence sérieuse, grâce à l'érudition, à la formation scientifique et philosophique de l'initié.

Or, nous sommes loin de contester que cette « tradition » panthéiste existe, puisqu'elle s'est manifestée à peu près chez toutes les races historiques, — sous des formes variées sans doute, mais dont Guénon sait relever avec l'ingéniosité la plus érudite les moindres correspondances. On la trouve dans l'Inde, où elle paraîtrait être davantage un produit du terroir, en Chine, chez les Orphiques de l'ancienne Grèce; aux environs de notre ère, elle se constate en Occident, chez les gnostiques chrétiens ou non-chrétiens, et dans le néo-platonisme; puis, dans les civilisations composites qui ont suivi, elle apparaîtra, au moins à l'état de traces, en certaines formes du mazdéisme, dans le soufisme musulman, la Cabbale juive; enfin elle s'est transmise à travers le Moyen-Age jusqu'à nos jours, toujours identique ou à peu près, en substance, chez les occultistes et ésotéristes occidentaux, Rose-Croix et autres, en ces cercles d'initiés où paraît avoir été éduqué notre auteur. Cette tradition a quelque chose de grandiose, on ne peut la dédaigner dans l'histoire de l'esprit humain.

Ses adeptes de l'Inde ou de chez nous veulent l'identifier à la « Tradition primordiale », cette espèce de révélation que l'humanité aurait reçue je ne sais d'où aux

(1) Partout aussi une curieuse confiance, bien peu d'accord avec les lois de la sémantique, dans les étymologies.

origines, et qui se serait transmise, plus ou moins déformée et adaptée, mais toujours reconnaissable, sous l'enseignement de tous les grands hommes que nous appelons des initiateurs religieux, — même dans le Coran, même dans la Bible et l'Évangile ! Dans les prétendues correspondances qu'ils relèvent, il y a une bonne part de système et d' « intuition » qui se moque de l'analyse et des contextes. Mais enfin cette tradition panthéiste est puissante et ancienne.

Est-elle une ? On peut bien la croire née sur plusieurs points à la fois, et à des époques diverses; car elle est, en somme, assez simple, — un des trois ou quatre thèmes métaphysiques généraux auxquels peut se rallier la pensée commençante, à côté du monothéisme, du polythéisme et du dualisme. Le contact et le mélange des peuples aurait amené plus tard des adaptations et des convergences, avec une certaine unification des symboles et de la terminologie. Mais on peut croire aussi (si l'on préfère) qu'elle procède d'un centre unique, qu'on chercherait chez de vieilles populations d'Asie, par exemple dans la péninsule indo-gangétique (peut-être même avant les Aryas) ou dans l'Extrême-Orient. L'ésotérisme chinois, pour certains savants comme Wieger, pourrait avoir des racines dans l'Inde; c'est une question fort intéressante de savoir si, et à quel degré, l'Inde a inspiré gnostiques et néo-platoniciens; quant aux soufis de l'Islam, il est évident que leurs doctrines combinaient la révélation coranique avec des éléments très hétérogènes, pris au christianisme et ensuite au néo-platonisme dans les pays chrétiens, au mazdéisme dans l'Iran, et à la mystique indienne par l'intermédiaire de l'Asie centrale; pour la Cabbale, ses attaches néo-platoniciennes crèvent les yeux. Enfin, nos ésotéristes nous offrent un résidu de tout cela, qu'ils s'essaient, ainsi que des védantistes hindous modernes, à rajeunir par une terminologie scientifique, ou bien mathématique comme ici, en suivant quelques indications archaïques du Taoïsme ou de la Cabbale. Mais la

plupart de ces problèmes d'origine sont encore à l'étude, et ne pourront être résolus que par la science de l'avenir.

Une ou non, et quand bien même la source en serait très diffuse, peut-on décréter que cette tradition subtile est plus ancienne que les autres, « primordiale » ? Ancienne, elle l'est; car rien n'est plus simple, et probablement plus exact, que d'en découvrir les origines dans la croyance « primitive », peu métaphysique, à une certaine unité de tous les phénomènes, une « sympathie » universelle, qui était à la base de la *magie*, avec des mythes explicatifs enfantins qui personnifiaient les agents naturels, faisant d'eux des espèces d'hommes. Systèmes naïfs sortis d'imaginations puériles qui les prenaient à la lettre, et non symbolismes inventés à l'usage du peuple par les esprits les plus intelligents, prêtres ou sages, pour lui donner une notion approchée de grandes vérités qu'ils pouvaient contempler sans voiles (1). La métaphysique panthéiste hindoue s'explique ainsi trop facilement par l'élaboration, au cours des siècles, de mythes et de rites très « primitifs » et hétérogènes, pour qu'on lui cherche une origine plus relevée. Des philosophes à l'esprit puissant, comme Çankara, asservis au respect de l'antiquité, ont bien affiné et unifié dans leur monisme les données confuses et contradictoires des Upanishads, ces vieux écrits encore tout imprégnés de mythes, et qu'ils regardaient comme divins et infaillibles; mais, pour justifier, par exemple, leur doctrine essentielle de la Maya, ou illusion cosmique (qu'ils en faisaient sortir en arrangeant au besoin les textes), ils n'avaient d'autre ressource dernière que de dire : « C'est écrit. » Et, lorsque les çankariens se trouvaient mis *à quia* par Ramanuja et leurs adversaires védantistes ou autres, qui s'attachaient, dans la « tradition » hétérogène des Écritures à des éléments plus sensés, auxquels ils ramenaient les autres, ils ne sa-

(1) Ce fut la théorie des romantiques, et de Creuzer il y a un siècle; mais les historiens des religions (sauf quelques panbalylonistes), et tous les ethnologues, ont renoncé à de pareils systèmes, que seuls M. Guénon et les autres mages paraissent vouloir rajeunir.

vaient qu'éluder l'objection par des sophismes et du verbalisme, et toujours ceci : « L'Écriture nous l'enseigne en des passages clairs, et l'Écriture ne se contredit pas. » Il est vrai que Ramanuja lui-même n'a pu s'émanciper tout à fait du panthéisme, pour mitigé qu'il l'ait professé, à cause de ces passages trop clairs; car lui aussi croyait à l'unité de doctrine des Vedas et des Upanishads. Il nous offre le spectacle mélancolique d'un penseur qui cherche à concilier des idées justes, humaines, véritablement religieuses, avec la terminologie la plus contraire, prise en des documents sacrés qu'il respecte au moins en apparence. Et presque tous les meilleurs penseurs de l'Inde en sont là. Mais leurs efforts mêmes pour échapper à la logique des textes monistes en les interprétant par d'autres, d'esprit opposé, font croire qu'il y avait dans l'Inde un autre courant « traditionnel » que le monisme. Était-il plus jeune que l'autre? On n'est guère porté à le croire en lisant les Vedas, et certaines Upanishads même, où l'on voit souvent le théisme et le monothéisme très clairement posés, au milieu des germes d'autres doctrines qui devaient plus tard donner le panthéisme franc, et l'acosmisme de Çankara.

Ainsi une tradition théiste, tendant à distinguer nettement l'essence de la Divinité et celle du monde, existait aussi dans l'Inde la plus antique, en lutte plus ou moins consciente avec l'autre. Et que de religions hindoues, par la suite, ne se sont-elles pas orientées, malgré leur terminologie imparfaite et leurs incohérences, vers le monothéisme transcendant! Il est donc au moins présomptueux d'affirmer que, dans l'Inde même, la « tradition » prônée par notre subtil écrivain jouisse d'un droit d'aînesse, et qu'elle soit « primordiale », pas plus qu'elle n'est la seule. En dehors de l'Inde, la situation, favorable au monothéisme transcendant, est plus claire encore en Chine, par exemple, avant Confucius et Lao-tseu.

Il paraît donc arbitraire de décréter que la tradition panthéiste est primordiale, même chez les peuples où

elle a le plus dominé; et, au lieu de provenir de profondes spéculations, ou d'une révélation d'en haut accordée aux sages, elle a bien l'air de sortir plutôt des superstitions magiques, ritualistes, et des personnifications mythologiques, c'est-à-dire d'illusions des peuples enfants, que le respect de l'antiquité a prolongées jusqu'en des âges plus intellectuels.

Elle a certes la vie dure; à peu près partout, elle a cherché à déformer l'autre, à s'introduire dans le christianisme, le judaïsme et l'islam; mais là où elle trouvait une autorité enseignante authentique et obéie, gardienne rigide de la vraie tradition, comme dans l'Église du Christ, elle a toujours été reconnue, dénoncée, expulsée, comme une intruse et une corruptrice du dépôt de la foi. Le gnosticisme, dès qu'il a paru, a été condamné et refoulé dans les conciliabules des sectes excommuniées. Si même tel ou tel grand docteur chrétien, comme Clément d'Alexandrie ou Origène, a été jugé faire trop de concessions à ce qu'il y avait de dangereux dans le platonisme orientalisé, l'orthodoxie, mise en méfiance, a dû procéder à des actes d'autorité contre la mémoire de ces grands hommes.

En un mot, ni dans l'Inde, ni en Chine, ni ailleurs, la prétendue tradition n'apparaît comme universelle ni « primordiale ». Musulmans et Juifs ont pu en tolérer certaines influences, mais dans le monde chrétien elle a toujours été stigmatisée comme une corruption. Ce que disent leurs « gourous » aux ésotéristes modernes pour les convaincre qu'elle est primordiale, nous l'ignorons; on ne nous le communique pas à nous autres profanes, sans doute parce qu'on sait bien que la garantie nous semblerait insuffisante. — Au reste, nos arguments n'auront pas prise davantage sur Guénon et ses coreligionnaires, à cause de leur dogme de l' « unité de tradition » auquel ils croient mystiquement comme les Hindous — tandis que ce dogme d'une tradition qui doive être une, dans l'Inde même, ne nous paraît fondé historiquement

que sur le respect superstitieux que la prépotence des sacrificateurs brahmanes a su imposer à ces races dociles pour leur « divinité » à eux, leurs rites et les textes qu'ils adoptaient.

*
* *

Le « symbolisme de la Croix » et l'histoire.

Le « Symbolisme de la Croix », tel que nous l'avons vu expliqué, ne s'imposera donc comme représentatif d'une vraie tradition et de la réalité, qu'à des gens qui ne sont historiens ou métaphysiciens que très relativement, et que suggestionnent tout de suite des figures bien tracées. Mais, de plus, le point de départ historique, pour établir l'*universalité* de ce symbolisme, est-il bien assuré? La Croix a-t-elle été partout répandue, dès avant le christianisme? On la trouve en Égypte, en Crète et bien ailleurs. Mais il faut réfléchir que c'est l'un des signes les plus simples qui soient (la Croix à trois dimensions, beaucoup moins fréquente, n'est plus « la Croix »). Pour la Croix ordinaire, on comprend très bien que les hommes, quand ils commençaient à dessiner, l'aient tracée en mille et mille lieux. Était-ce avec des intentions symboliques? N'était-ce pas bien souvent un signe purement décoratif? Et, lorsqu'on y a vu, à des époques plus avancées, des symboles, la signification en était-elle la même toujours et partout? Et les figures similaires? Au moins pour le *swastika*, on n'y a guère vu jusqu'ici « la rotation dans le plan » de la vie humaine, un emblème de la « totalisation », mais, comme dans le « triskèle », l'emblème astronomique de la course du soleil, quand ce n'aurait pas été tout bonnement un pur motif ornemental, simple et élégant, qui pouvait se propager d'un pays à l'autre sans que les emprunteurs y cherchent de sens profond. C'est peut-être s'aventurer bien loin que de rattacher à la Croix, par l'intermédiaire du serpent enroulé, le Dragon des Hespérides, celui de la Toison de Colchide, ou tous

les autres monstres gardiens de trésors. L'Arbre de vie n'a été mis en rapport avec la Croix que par les symbolistes chrétiens, pour une raison doctrinale facile à comprendre. Et ainsi pour le reste. Bref, il faudrait, avant de parler de cette universalité prétendue de la Croix-symbole, un inventaire archéologique très complet, que Guénon a peut-être établi pour son compte, mais qu'il ne nous a point communiqué. Ce n'est peut-être rien de plus qu'un dogme « traditionnel » aussi chez les initiés. Les autres rapprochements, spires du serpent, etc., le sens d'union des complémentaires, de résolution des oppositions, d'ascension le long de l'axe vertical, et le reste, nous ne savons pas bien qui a trouvé tout cela, ni à quelle époque, ni à quel point ces idées se sont généralisées dans les cercles mystiques, et ce peut n'être que des spéculations assez tardives de cabbalistes et d'occultistes, qu'il serait téméraire de projeter dans une antiquité trop haute.

Enfin, admettons, sous bénéfice d'inventaire, que l'idée-mère de tous ces symbolismes ait été une, et répandue dès les âges anciens. Nous admirerons la maestria, et parfois la vraisemblance, avec lesquelles Guénon sait unifier les ésotérismes, hindou, chinois, musulman; mais, ce qui est grave, c'est que, dans sa condescendance, il veut aussi donner l'hospitalité au christianisme dans la synthèse doctrinale ainsi symbolisée.

Son ingéniosité n'est plus alors aussi admirable; car, sans tenir compte de la structure essentielle du système chrétien, qui repose indubitablement sur le monothéisme transcendant, il utilise une foule de phrases de la Bible (isolées du grand contexte qui en détermine clairement la portée), afin d'illustrer sa thèse. Ce sont autant de transpositions forcées dans un système étranger, et bien souvent pures confusions et verbalisme, comme on va en juger par quelques exemples.

Saint Paul, *Eph.*, IV, 18, a une expression très isolée dans le Nouveau Testament : « La largeur, la longueur,

la hauteur et la profondeur » de l'amour de Jésus-Christ. A-t-on le droit d'y flairer une allusion à la croix (une croix à trois dimensions ?) symbolisant les directions de l'espace ? D'abord saint Paul n'a peut-être fait que retourner contre les protognostiques qu'il combat en toute cette épître une des expressions de leur terminologie; et puis il n'est question qu'après (avec la particule *te* qui distingue) de l' « amour du Christ », et justement d'un amour qui défie « toute gnose », ce qui signifie peut-être ici, vu le ton général de la lettre, toute science même prétendue ésotérique (1).

La « porte étroite » de l'Évangile (2), bien loin d'être un terme, l'accession au « centre » et l'impassibilité qui doit s'ensuivre, est l'entrée dans la voie dure, active et longue du renoncement qui mène à la vie. — Mêmes confusions, et pires, à propos des « petits », de la « simplicité », de la « pauvreté d'esprit », etc.

« L'Évangile éternel », auquel on se réfère (3), n'était en honneur que chez des sectaires condamnés par l'Église.

« Je suis la Voie, la Vérité et la Vie » (4). Métaphysiquement, la « Voie » se rapporterait au Soi panthéiste (le Tao chinois), la « Vérité » et la « Vie » au domaine inférieur de l'individualité intégrale, et de l'une de ses modalités, l'homme corporel. Toutes notions bien étrangères à l'Évangile, où « Vérité » et « Vie » sont, au contraire, le terme où mène la « Voie » de l'imitation morale du Christ, et sa rédemption.

Au « sens supérieur », cette phrase de Jésus : « Le Ciel et la Terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas », voudrait dire que dans l'Homme Universel, le Verbe (= « mes paroles »), le Ciel et la Terre s'unifient, que tout y est ramené à l'indistinction (5)... Arrêtons-nous là !

(1) Guénon, p. 48, n. 1.
(2) Ibid., p. 69.
(3) Ibid., p. 119.
(4) Ibid., p. 170.
(5) Ibid., p. 202, n. 3.

Ces « sens supérieurs » sont ainsi toujours ceux que le Christ n'a jamais mis en ses paroles, que l'Église n'y a jamais vus; et le christianisme, « entendu dans sa véritable signification » (cf. p. 32, n. 1) par M. Guénon, est un christianisme dont les vrais chrétiens, ceux dont la foi est soumise à l'Église, ne se sont jamais doutés.

Mais notre auteur veut annexer le christianisme, le mettre généreusement au nombre de ses « traditions orthodoxes », en le transposant, — c'est-à-dire en le détruisant, parce qu'il le fausse totalement, et lui fait perdre d'ailleurs toute originalité et toute transcendance à l'égard des autres « traditions ». Ainsi il n'hésitera pas (p. 32) à identifier le Christ-Verbe — bien compris — au Vohu-manah des Perses, à mettre sur le même pied Jésus et le Prophète de la Mecque, et à approuver (*ibid.*) ce dire d'un mahométan : « Si les chrétiens ont le signe de la Croix, les musulmans en ont la doctrine », déclarant même pour sa part que, dans l'ordre ésotérique, il ne subsiste, « quant au fond même de la doctrine, aucune divergence réelle entre le christianisme et l'Islam ».

Il ne révoque cependant pas en doute les faits historiques du christianisme, le crucifiement de Jésus, ni le sens chrétien de sacrifice et de rédemption. Mais ce sont là pour lui des sens secondaires; avec son principe des correspondances, suivant lequel les faits historiques (comme les faits linguistiques, graphiques, etc., voir ci-dessus) se conforment, d'après un ordre préétabli, à un symbolisme supérieur, il croira que Jésus a été justement mis en croix, non simplement parce qu'il a voulu ce supplice infâme, que les Romains réservaient aux rebelles, mais parce que la croix, avec sa forme géométrique, est le symbole métaphysique de la « totalisation de l'Être », qu'aurait ainsi voulu nous enseigner le Christ.

Ce sont ces concessions apparentes ou partielles qui peuvent rendre de tels ouvrages dangereux pour certains croyants sans théologie ni grande finesse de sens spirituel, qui se feraient l'illusion de voir en leur auteur une sorte de chrétien, ou un allié possible des chrétiens.

Mais les ancêtres de penseurs tels que lui sont à chercher, non parmi les chrétiens frères du Christ et fils de l'Église, mais plutôt chez les gnostiques et les faux mystiques médiévaux ou modernes; — sans parler des védantistes païens. Guénon ne cherchera pas à le contester; de temps à autre il se réfère aux gnostiques avec faveur, une fois même à la *Pistis Sophia* (p. 181).

Mais les gnostiques se signalaient justement par leur imagination en délire, leur négligence ou leur perversion de la morale évangélique, leur fatalisme, leur négation au moins virtuelle de la prééminence du Christ, etc. Aussi furent-ils toujours en horreur à l'Église. Qu'à cela ne tienne! C'est que l'ensemble des chrétiens orthodoxes ne pouvaient les comprendre, n'étant que des « profanes ».

Mais les chefs, au moins, qui leur transmirent règle de foi et tradition, ne savaient-ils rien de la « science sacrée »? Dans les premiers chapitres de la Première aux Corinthiens, saint Paul réprouve absolument tout ésotérisme d'une « gnose » qui prétendrait obtenir la perfection, et dès cette vie (cf. I Cor., XIII), en scrutant les secrets de l'Univers; pour l'Apôtre, les « parfaits » sont seulement ceux qui réalisent le mieux, dans leurs mœurs, le renoncement et l'amour enseignés par la Croix du Christ, de sorte que leur ressemblance plus grande avec Jésus crucifié les rend capables d'approfondir, d'expérimenter d'une manière plus vivante la vérité des *mêmes* dogmes que les autres, de doctrines communes à tous les croyants, non pas d'ésotérismes. Et cela était parfaitement d'accord avec l'Évangile : « Je te rends grâces, Père..., qui as caché ces choses aux sages et aux prudents, et qui les as révélées aux tout petits », parole divine qui contient la condamnation de quiconque croirait qu'on arrive à l'union divine en s'emparant des secrets et des forces secrètes du monde créé. L'Église, qui a excommunié tous les gnostiques et condamné même les erreurs de son illustre fils Origène, n'a pas non plus épargné le grand

Eckehart, ni, *a fortiori*, les « parfaits » médiévaux ou modernes qui prétendaient s'élever par-dessus tous les soucis de dogme et de morale, et, ayant trouvé Dieu en eux-mêmes, dédaigner toute « connaissance distinctive » et toute activité des vertus. Les grands docteurs reconnus de la mystique, Tauler, Ruysbroeck, saint Jean de la Croix, ont même réservé leurs sévérités les plus implacables à ces faux contemplatifs, genre hindou. Pour ces vrais maîtres de l'expérience divine, l'*unité* ne peut et ne pourra jamais dépasser l'*union*; ils insistent beaucoup sur ce que la divinisation de l'homme ne sera jamais une fusion ou confusion d'essence (1). Sans doute ils exaltent cette recherche de l'Unité comme la plus haute noblesse des créatures; mais, dans l'attitude de quiconque ne cherche l'Unité qu'en lui-même, dans son « moi » ou son « Soi » profond, sans l'étendre par la charité d'un Autre, et ainsi se fait Dieu, ils ont dénoncé avec force et indignation le *péché même du Diable*. Est-ce que cette prétention n'est pas donnée dans la Genèse comme la cause même de la chute? Et les docteurs ne mettaient aucun ménagement à stigmatiser les conséquences morales de pareille « mystique », où l'unité avec un Dieu « neutre », qui, impassible à l'égard des manifestations, ne distingue plus le bien et le mal, ne porte évidemment guère à travailler pour le Règne du Bien, — le Règne de Dieu, qu'on croit avoir suffisamment réalisé par l'absorption

(1) Si l'oraison d'union et l'extase peuvent faire perdre temporairement toute conscience du Moi et toute connaissance distinctive, cette absorption dans le sentiment de Dieu intérieur, en dehors de toute forme, n'est jamais, selon les maîtres, que transitoire, un éblouissement de la « Ténèbre », résultant de l'imperfection de l'état de voyageur; si l'on peut sentir Dieu jusqu'à en perdre la notion de tout le reste, dans l'enivrement mystique, on ne peut encore Le voir. Dans l'état de perfection définitive, au ciel, on Le verra distinctement, avec une absolue clarté et toujours comme distinct de ses élus. Voir l'ouvrage du regretté P. Gardeil : « La structure de l'âme et l'expérience mystique ».

orgueilleuse dans l'Infini de soi-même. La spiritualité des docteurs catholiques voyait en ces égarés les pires et plus malfaisantes dupes de Satan.

Revenons au programme que nous trace « le Symbolisme de la Croix ». Nous sommes donc invités à nous élever d'un état d'existence à un autre, en montant, par degrés infinitésimaux, le long de l'axe vertical de la Croix, au sein d'un sphéroïde indéfini; ainsi, se dilatant, se diluant de plus en plus, on passera de l'individualité corporelle à l'individualité totale, puis au non-individuel, à l'informel, pour atteindre au degré de la « Manifestation Primordiale » ; alors on sera devenu ce que l'on appelle Dieu, Içvara (ou le Dieu de la Bible, qui est le même). Mais il faut dépasser encore ce sommet, plonger dans le Sur-Être, le fameux « Zéro métaphysique », qui n'est que le lieu de toutes les possibilités, manifestées ou non manifestées ou non manifestables, qui coexistent là juxtaposées, en équilibre, neutralisées, sans distinction quelconque; c'est alors la Délivrance, la Grande Paix ou le Vide; pas précisément pourtant le néant d'être, car, dit-on en une formule hyper-hégélienne, « tout ce qui est possible est réel selon son mode propre » (p. 35) (1); alors on est actualisé, on a totalisé toutes les virtualités que l'on possédait, et que tout être possède. — Cette ascension a tout l'air de ne prendre son impulsion qu'en nous-mêmes, êtres manifestés ; cependant on nous dit que le Principe suprême, qui en est le terme, y coopère; et voici comment : Du Pôle, de l'Être total, part une « force attractive » (p. 168 s.) qui fait passer les êtres sans discontinuité d'un état à l'état supérieur, par un progrès abso-

(1) C'est la confusion de l'Acte Pur avec la Puissance, celle des pouvoirs actifs infinis que possède l'Acte Pur pour réaliser en dehors de lui, autant qu'il le veut, tout ce qui n'est pas contradictoire, avec l'ensemble des possibilités logiques. — Les notions d'efficience et de finalité sont plus ou moins oubliées ou perverties; tout le Réel s'efface dans un schéma abstrait, d'ailleurs impensable.

lument réglé, comme mécanique (que nous pourrions apprécier si, dans un état donné, nous conservions la mémoire de nos états antérieurs, pour prendre la mesure de la distance, du pas de l'hélice); cela se fait suivant cette « proportionnalité en quelque sorte mathématique » qui est exigée par la loi d'harmonie universelle (1). Ainsi s'opère le passage d'un degré d'existence à l'autre; mais l' « attraction de la Volonté du Ciel » (taoïsme) se borne à cela; car, entre sa naissance et sa mort, l'individu qui est dans telle ou telle forme d'existence est libre dans le circulus vital de cette existence spécifique et individuelle, qu'il n'a pas choisie (parce que le Ciel l'y a mis), pour l'émission et le sens de tous ses actes terrestres; *dans ce cercle, sur ce plan horizontal, l'attraction de la « Volonté du Ciel » ne se fait pas sentir* (p. 162). Il faut bien cependant une discontinuité, une secousse — qui n'est pas expliquée dans le livre — pour sortir des spirales et se concentrer sur l'axe afin de monter ensuite sans cahots à la totalisation; il semble que l'individu doive produire cela de lui-même, puisque la Volonté du Ciel n'agit pas sur les modalités des plans horizontaux (il peut bien le faire, puisqu'il est Dieu en puissance, un Dieu masqué ou inconscient). Bon gré mal gré, il demeurera toujours dans l'ordre universel; les « fidèles » (pour parler comme les musulmans) sont ceux qui s'y conforment consciemment, mais les « infidèles » s'y conforment aussi contre leur volonté, ou bien ils l'ignorent (c'est la même conception à peu près que chez d'autres panthéistes, les stoïciens).

Qui ne voit que cette doctrine est à l'antipode de toute théologie et sotériologie chrétiennes? Elle n'enlève pas

(1) Cependant il est question quelque part de « voie infernale », quand on glisse en bas de l'axe de la Croix; cela n'est pas expliqué, et d'ailleurs on nous rassure aussitôt en nous disant que, pour les êtres parvenus à l'état humain, pareille descente ne peut être qu'exceptionnelle. Voilà qui est commode (v. p. 186).

seulement au Principe suprême, à Dieu, son attribut de sainteté (sinon d'intelligence) en faisant de lui je ne sais quoi d'immensément « neutre »; mais elle détruit son Essence, car cette montée par degrés insensibles, pour ainsi dire mathématique, à la Perfection où tous les êtres se perdent, entraîne nécessairement qu'il y a continuité absolue entre la créature et Dieu, cette unité d'essence qu'on proclame sous mille et mille formes. Quant à l'efficience qu'on laisse à la « Volonté du Ciel », elle s'exerce d'une façon nécessaire, sans connaissance et sans choix, à la manière d'une force de la nature; où reste-t-il place pour la liberté divine et la grâce? Cette marche réglée de la métempsychose (*toute* naissance, dit-on, s'identifie avec la mort à un état précédent) achemine en fait tous les êtres à une fin dernière qui, au lieu d'une glorification par l'union à Un plus grand et meilleur qu'eux, n'est au fait qu'une chute au-dessous de toutes leurs actualités précédentes, dans une indistinction qui n'est plus même digne d'être appelée un chaos. Et, s'ils voient où ils vont, comment resteraient possibles ces relations de personne à personne, de confiance et d'amour, qui font une religion? Cette « métaphysique » n'est d'ailleurs pas une religion, elle prétend être au dessus; mais nous ne pouvons y voir qu'une marche à la Mort. Tragique est le tableau! on dirait qu'un ironiste cruel — que nous pouvons bien nommer Satan — prend la main de l'homme assoiffé d'infini, qui ne veut pas être dupe des contingences, pour le mener, sous couleur d'élargissement de lui-même par lui-même, à une duperie bien plus affreuse, celle du Néant.

Et tout cela, pour prendre une apparence de sérieux et de rigueur, illustré par un édifice de métaphores mathématiques qui, tout incolores qu'elles soient, n'en sont pas moins des métaphores, sans posséder la vertu d'un véritable raisonnement d'analogie, puisqu'elles ne sont pas prises dans la nature réelle, mais dans les êtres de raison que notre esprit crée pour rendre plus commode

son travail de mesure de la matière — et rien que de la matière (1).

*
* *

La doctrine catholique.

Est-ce bien cela le sens de la Croix, « notre unique espérance » ? ou la contrefaçon la plus antichrétienne du signe de notre salut ?

Et oserait-on dire — dernière échappatoire — que la réprobation de toutes les théories semblables par le sens chrétien orthodoxe et les mystiques chrétiens autorisés résultait d'une méprise ? L'Église, peut-être, ne voulait pas qu'on enseignât ces choses au peuple, qui ne les aurait pas comprises et en eût abusé, mais voulait bien qu'elles se transmissent, comme ésotérisme, parmi des chrétiens plus instruits, plus profonds, plus « spirituels » ? Cette dernière illusion se heurterait aux anathèmes conciliaires qui frappent, universellement et pour tout le monde, les formes les plus mitigées du panthéisme, y compris entre autres, implicitement, le védantisme vishnouite de Ramanuja, pourtant bien plus sensé et plus humain que celui qui vient d'être exposé. N'en citons que de récents et décisifs.

Ainsi, après que le Saint-Office eut condamné (18 sept. 1861) la proposition suivante :

« Res creatae sunt in Deo tanquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, quod *suas quasi partes* absque ulla sua divisione et diminutione extra se ponit »,

le Concile du Vatican, parmi les « *Canones de Deo rerum omnium creatore* », a décrété :

3. « Si quis dixerit, unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel *essentiam*; anathema sit.

(1) Il n'y a rien de plus dans l'ouvrage analysé; on nous promet cependant d'autres livres, qui ne se tiendront pas ainsi dans les figures matérielles de l'étendue. Nous verrons s'ils apportent de nouvelles clartés.

4. « Si quis dixerit, res finitas, tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse; aut divinam essentiam *sui manifestatione* vel evolutione fieri omnia;
aut denique Deum esse *ens universale* seu *indefinitum*, quod sese determinando constituit rerum universitatem in genera, species et individua distinctam; anathema sit. »

Les théories qui pouvaient acheminer à ces erreurs ont été poursuivies jusque chez le catholique méritant Rosmini (condamnation de 40 propositions de Rosmini par Léon XIII, 14 déc. 1887) :

11. « Quidditas (id quod res est) entis finiti non constituitur eo quod habet positivi, sed suis limitibus. Quidditas entis infiniti constituitur entitate, et est positiva; quidditas vero entis finiti constituitur limitibus entitatis, et est negativa. »

Il n'est pas de penseur, ou de cercle de penseurs, privilégié, qui échappe à ces condamnations et à ces anathèmes. Peut-être n'est-ce pas inutile à rappeler à ces rares chrétiens, intellectuels mal instruits, que séduirait le « spiritualisme » de Guénon et d'autres hindouistes modernes. S'ils veulent être des « enfants » évangéliques, ils ne doivent se figurer, sous le masque d'aucun sophisme subtil, qu'ils sont ou deviendront leur Père; alors, de fait, c'est qu'ils n'auraient plus de Père, et la Croix et l'Évangile ne leur serviraient plus à rien. Ou bien l'Église s'est toujours et obstinément trompée sur le « sens profond » du christianisme, ou bien ceux qui pactisent avec ces théories-là se mettent en dehors du christianisme. Il faut choisir : ou d'être catholique, ou d'être « spiritualiste » à la Guénon (1) ; pas de conciliation possible, quelque ésotérisme que l'on invoque.

C'est parce que Dieu, le Principe universel et suprême au-dessus duquel il n'y a rien, est l'Acte Pur, l'Actualité infinie, et non parce que l'Infini est « la possibilité totale

(1) Qui considère d'ailleurs comme superficielle et illusoire, — et « occidentale », ce qui est tout dire, — la distinction d'esprit et de matière.

et universelle » se réalisant ou se manifestant en partie çà et là; c'est parce qu'Il est absolument étranger, sans y être indifférent, à nos laideurs et à nos « possibilités » de mal, étant d'une essence infiniment supérieure à la nôtre et à celle de toute créature, l'essence même de l'Être, de la Sainteté, de la Bonté, et qu'Il le sera toujours; c'est pour cela que l'on peut viser à L'aimer plus que soi-même, ce qui est nécessaire pour être chrétien et faire son salut; la charité qui sauve n'est pas la complaisance ressentie à scruter son propre fond, mais l'amour pour un Autre, le don de soi à un Autre, qui sera toujours un Autre, malgré l'intimité de l'union que les saints sentent parfois dans leur état de voyageurs, et dont tous les fidèles espèrent jouir un jour, pour l'éternité, en Le voyant, parce qu'Il est visible, en acte, pour ceux à qui il aura fait, par sa grâce, des yeux appropriés, et non comme un ensemble de possibilités indistinctes. Et la Croix nous enseigne — c'est là son vrai et unique symbolisme — non pas notre égalité virtuelle avec le Dieu unique, mais le sacrifice de nous-même, à l'imitation de Celui qui y est mort pour nous, le renoncement à tout égoïsme ou orgueil — y compris, avant tout, à la prétendue contemplation de notre égalité avec le Très-Haut, — qui nous rendra capables de jouir un jour de la société de notre Père et de notre Sauveur.

Ceux qui savent cela n'iront pas porter envie à ces états de pathologie spirituelle où des ésotéristes cherchent un bien-être non humain dans la dissolution qu'ils croient éprouver de leur Moi en un vague et un vide où ils sont tranquilles parce que rien ne s'oppose plus à eux, ce que les Hindous ne savent mieux comparer qu'au « sommeil sans rêves ». Nous leur laisserons leur « sensation de l'éternité », parce que nous aspirons, nous, à entrer et à rester infiniment éveillés dans une éternité plus consistante et plus vivante, — que nous ouvre le sacrifice du Fils de Dieu sur la vraie Croix de Jérusalem.

Fribourg.

E.-Bernard Allo, O. P.

Religion et vie spirituelle [1]

Nous avons examiné, dans notre précédent travail, les rapports de la vertu de religion avec les vertus théologales et le don correspondant de piété.

Nous voudrions montrer maintenant un corollaire de cette doctrine. Préciser en effet ce qui revient en propre à ces diverses activités, leur liaison pratiquement inévitable, peut éclairer bien des choses. On sait le problème fréquemment soulevé de la prééminence de l'oraison mentale sur la prière vocale, des méthodes d'oraison et du rôle de la liturgie. L'étude très riche de suggestions que publia jadis Dom Festugière sous ce titre : « La Liturgie catholique », suscita en son temps une vive réaction. La petite brochure du Père Cavallera « Ascétisme et Liturgie » en demeure le témoin. Plus récemment l'auteur d'une thèse sur saint François de Sales faisait le procès de ce qu'il appelait l'*ascétisme de religion* « qui fait tout plier devant la fonction adorante et laudative », lui opposant l'*ascétisme moral*, moins occupé des rites que d'une prière intérieure et *mentale* dont l'influence efficace serait plus grande sur la culture de soi-même. On sait d'autre part la distinction, sinon l'opposition, exprimée par l'abbé Bremond, entre le théocentrisme, attribué à la religion selon Bérulle, et l'anthropocentrisme de ceux qui méconnaissent cette psychologie de révérence, d'application et élévation à Dieu. Prélude chez cet écrivain d'une mordante critique de l'*ascéti-*

(1) Voir *La Vie Spirituelle*, janvier 1932, pp. [26]-[42].

cisme qui transporterait selon lui, en la vie de prière et de relations avec Dieu, des méthodes d'ascèse morale qui y sont inadaptées. Il nous semble que sur tous ces points le simple équilibre de la pensée de saint Thomas apporte des lumières opportunes.

I. — Oraison mentale et vertu de religion

Les termes *oraison*, *prière*, n'ont point dans saint Thomas le sens que le langage spirituel moderne, moins précis, leur attribue. Il est facile de le constater, et banal de le remarquer. Ce qu'il faut voir de plus près, c'est le rôle précis que jouent les actes de dévotion et de prière, définis par saint Thomas comme actes de la vertu morale de religion, au sein de ce qu'on appelle communément de nos jours oraison mentale.

Précisons d'abord ce terme. Le P. Lemonnyer l'a fait (1) en distinguant, suivant les pièces de notre organisme spirituel qu'elles mettent en jeu, l'oraison *morale* où s'exercent, sous forme de méditation prudentielle aboutissant à une résolution *pratique*, les vertus morales; l'oraison *théologale*, où s'exercent, sous forme d'amoureux et confiants regards portés sur Dieu, les vertus de foi, espérance et charité; l'oraison *mystique* enfin, où prédomine l'activité des dons. Sans doute ne faut-il point vouloir retrouver tels quels dans la réalité vivante les traits tranchés de cette systématisation. La vie, et la vie spirituelle surtout, est plus souple. La méditation morale s'enveloppe de prière, et s'accompagne de regards de foi vive sur Dieu auteur de la loi morale, et le Christ modèle des vertus... Mais cette classification repose, c'est sa valeur, sur la réalité même des dons divins de la grâce et des

(1) Cf. *Revue Apologétique*, 1er mai 1924, pp. 129-144.

vertus — et c'est montrer la nécessité, sinon la valeur prédominante, de la méditation morale que l'y ranger.

Bornons-nous ici à ce qu'on nomme le plus communément l'oraison à tendance contemplative, et sous sa forme commune, telle que le R. P. Garrigou-Lagrange l'a admirablement décrite dans : « Perfection chrétienne et Contemplation. »

Les actes essentiels en sont ceux des vertus théologales, qu'il nous faut avec un soin tout spécial exercer, étant la vie de notre âme sanctifiée, en ce qu'elle a de plus primordial et de plus nécessaire. Nous n'insisterons pas ici sur la façon dont se doit alimenter notre foi pour que le regard qu'elle porte sur les réalités divines puisse nourrir notre désir et notre amour, et la part de rumination spirituelle, à forme plus ou moins discursive (*meditatio*) que cela comporte. Point davantage sur les dispositions morales habituelles (vie active) requises pour que notre amour puisse s'épanouir paisiblement et fortement en présence du Dieu de notre foi.

Ce que nous voudrions marquer ici, c'est le rôle que vient jouer inévitablement en cet exercice de vie théologale la vertu de religion. Affirmation pratique de cette connexion que nous avons étudiée précédemment.

C'est à la vertu de religion en effet que nous attribuerons la réalisation en nos âmes de l'attitude convenable à cet exercice. Y a-t-il une méthode d'oraison à ce point de vue? Oui. Et qui consiste précisément à nous tenir comme il faut en présence de Dieu. « Nous tenir comme il faut » : cela ne dit-il point aussitôt qu'il s'agit d'une vertu morale, avec tout ce qu'elle comporte de maîtrise et de gouvernement de nous-même?

Il faudra tout d'abord nous tenir humbles et soumis. En un grand respect de Dieu : c'est la disposition foncière de qui paraît devant lui, et nous savons qu'il appartient par excellence à la vertu de religion de cultiver cette révérence et d'utiliser cette humilité. Cette attitude de respectueuse dépendance s'achèvera normalement en

l'acte propre de la religion qu'est la prière. Pouvons-nous concevoir en effet cet exercice spécial des vertus théologales, qu'est l'oraison à tendance contemplative, sans qu'il soit pour ainsi dire tout environné de prière au sens propre que saint Thomas donne à ce mot? De quoi s'agit-il? De vivre notre vie divine. Et sans doute nous sommes maîtres de ses activités, ayant pour les exercer des vertus. De la faire croître aussi; et là encore nous savons que si cette croissance est don infus de Dieu, nous le pouvons, par nos actes, mériter. Mais nous éprouvons bien que notre infirmité, même enrichie de ces grâces, a besoin d'un surabondant secours de Dieu. Pouvons-nous prétendre à nous unir à lui plus fortement, si lui-même ne se penche vers nous? Faire faire par Dieu ce que nous nous sentons impuissants à faire seuls, c'est l'essence même de la prière : c'est ce qui motive en notre recherche de l'union divine l'activité de la religion. Elle nous tient en une attitude d'appel, pleine d'humble révérence et de désir désintéressé de Dieu. Et peut-être est-ce là un des aspects de cette « passivité » que l'abbé Bremond voudrait retrouver en toute prière. Ainsi entendue, nous l'admettrions. Prier, cela consiste à faire faire par Dieu ce que nous ne pouvons accomplir. Soumission religieuse très réfléchie et qui implique de justes motifs. Acte de vertu morale en un mot, et méthode essentielle de la vie d'oraison. Il n'est que de bien choisir la vertu morale à quoi l'on fera appel en l'occurrence, et respecter sa manière propre, pour éviter tout « ascéticisme » inopportun. Son fruit sera, s'il plaît à Dieu, la « passivité » plus haute, et d'une autre espèce, des dons du Saint-Esprit : non plus soumission réceptive de la religion, mais emprise vivante de l'amour.

Tel est le premier aspect par où s'introduit la vertu de religion en l'exercice de l'oraison théologale. Il en est un second, non moins important à remarquer, pour justifier sa prééminence sur la méditation prudentielle, quant à sa valeur d'efficacité relative au progrès moral lui-

même. M. Bremond combat l'idée d'*oraison pratique*. En un sens il n'a point tort, s'il entend que l'activité des vertus théologales n'est point *subordonnée* au progrès moral. Mais sans lui être subordonnée, elle lui est essentielle, et la charité est à bon droit nommée la mère des vertus. Or, ce qu'on ne remarque peut-être point suffisamment, c'est que l'efficacité pratique de l'oraison de foi vive vient justement de ce qu'elle implique normalement ce haut acte par lequel notre vie morale peut être puissamment entraînée vers Dieu : la *dévotion*. Saint Thomas, on le remarquera, fait de la dévotion un acte intimement lié à la dilection de Dieu, et par où premièrement et réellement notre charité se fait « effective », et non plus seulement « affective », comme on dit quelquefois. Et cette dévotion est précisément à son avis un fruit de la méditation contemplative, qui mesure notre néant aux grandeurs et aux bontés de Dieu. Dans la psychologie vivante de l'âme d'oraison il y a donc, s'il s'agit d'oraison théologale, plus que de simples et particulières résolutions portant sur tel point déterminé de notre vie morale. Il y a l'exercice même, en son plus haut acte, de la plus grande des vertus morales, la religion : vertu qui porte aussi le nom de « sainteté », précisément parce qu'elle a le pouvoir d'entraîner puissamment toute notre vie vers Dieu, en hommage. Voilà ce qui pourra féconder toutes les résolutions de détail, que l'exercice même de notre vie morale, lorsqu'il est réfléchi, nous peut suggérer, et qui l'emporte sur elles en puissance de progrès : d'autant plus que cet hommage à Dieu donne à tout notre effort moral cet aspect d'humble soumission qui fait à Dieu sa vraie place. Ainsi l'acte d'une vertu morale s'introduit en quelque sorte au sein de notre activité théologale, pour en puiser toute la sève. Mais ce n'est point d'une vertu morale quelconque, mais de cette « parente » qu'est, pour la charité, la religion. L'attitude d'appel qui environne l'oraison contemplative commune, l'hommage généreux où fructifie l'amour qui l'achève, sont son œuvre.

De cette place tenue par la vertu de religion en l'oraison théologale on peut facilement conclure au rôle véritable de la liturgie et des actes extérieurs de culte. Faut-il y voir une « méthode d'oraison » ? Il suffit de ne point équivoquer sur le mot méthode. Nous rappeler que la religion est une vertu morale sera précisément remarquer qu'étant culture de soi-même autant qu'application à Dieu, elle tient compte des dispositions personnelles de chacun pour régler le droit usage de ses actes secondaires. Normalement et d'une façon générale, le culte liturgique sera le milieu de choix où pourra éclore et se développer la fructueuse méditation contemplative. Mais on remarquera ce que saint Thomas dit, avec son parfait bon sens, de la norme selon quoi se doit mesurer l'usage du sensible dans l'organisation privée de notre vie intérieure.

Ajoutons toutefois ici une remarque. Il est à noter que, suivant le point de vue que l'on envisagera, on jugera différemment de la valeur, je ne dis plus pratique, mais essentielle, de la prière purement mentale ou extériorisée sensiblement. Si nous comparons en effet l'oraison en tant qu'exercice de vie théologale aux actes propres à la vertu de religion, sa prééminence apparaît, fût-elle purement mentale. Sa valeur essentielle est plus haute. Mais si nous comparons la valeur proprement religieuse, c'est-à-dire de culte et d'hommage d'une prière purement mentale et de la prière liturgique, nul doute que celle-ci ne soit supérieure. Non seulement par le fait que la liturgie chrétienne nous fait participer aux valeurs exceptionnelles de la religion du Christ, mais par le fait qu'elle est prière en commun, et qui ajoute à l'hommage uniquement spirituel de l'âme, celui de tout l'être humain. Ainsi des aspects formels différents motivent des évaluations différentes. Il n'est, lorsqu'on compare, que de bien distinguer.

***

II. — La religion et le progrès moral

La vie spirituelle n'est pas seulement en nous vie d'oraison. C'est toute notre vie qui est spirituelle à mesure que s'affirme en elle la perfection des vertus et qu'elle s'oriente, en vraie maîtrise de soi-même, vers Dieu. Le progrès moral est spiritualisation progressive, sous la conduite de la Prudence éclairée par la foi, soutenue par l'espérance et orientée par la charité. La place de la vertu de religion en l'organisme des vertus morales qui assurent cette marche vers Dieu est à marquer. Il faut la mettre au premier rang, dit saint Thomas (II^{a} II^{ae}, qu. 81, art. 6).

De cette primauté, saint Thomas fait d'abord une question d'essence morale, si l'on peut dire. Il regarde la *bonté* de la vertu, « laus virtutis ». Son prix. (C'est l'objet de l'article sixième.) Ce point de vue n'est point négligeable. Parler de valeur, c'est ici parler de mérite. Réalité de premier plan dans notre progrès spirituel au plus large sens du mot, si nous n'oublions pas qu'il est premièrement progrès surnaturel. Le mérite est principe de la croissance, qu'il appelle. Or le mérite de la religion est, parmi nos vertus morales, *de soi* le plus grand (cf. quodlibet VI, art. VI — De Perfectione vitae spiritualis, ch. XIII). Saint Thomas en tirera d'importants corollaires : Estime que nous devons avoir pour la vie religieuse qui par le moyen des vœux donne à nos actes ce mérite de la religion. Appréciation de la valeur du vœu, indépendamment même de l'état religieux.

Mais le rang de la religion ne tient pas à sa seule valeur méritoire et à sa seule beauté morale. Son influence psychologique lui vaut la même place de choix. C'est sous cet aspect que saint Thomas l'envisage à l'article huitième (1)

(1) II^{a} II^{ae}, qu. 81.

quand il voit dans la « *sainteté* » la fonction de la religion appliquée à hausser notre vie morale vers Dieu en un vigoureux effort de spiritualisation.

C'est ici encore la connexion avec la charité qui fait la primauté de la religion. Mais il est intéressant de mettre en relief les traits psychologiques qui caractérisent son rôle.

La charité qui entraîne notre vie vers Dieu, à qui elle nous unit dans la tendance affective de l'amour, se trouve en effet aidée à cette emprise par des motifs psychologiques qui animent et soutiennent notre effort moral. C'est ainsi par exemple que la « magnanimité » nous entraîne et encourage à l'effort, en nous enthousiasmant pour un haut idéal (1). Plus haut et plus immédiatement adapté encore aux exigences surnaturelles de notre progrès moral, le motif de la vertu de religion : nos obligations envers Dieu et l'honneur qui lui est dû. « Qui gloriatur, in Domino glorietur (2). » C'est donner un grand appui à notre effort moral que de considérer la perfection qu'il nous faut conquérir, non plus seulement comme une grandeur humaine digne de louange, mais comme une réalisation où l'honneur de Dieu est engagé.

Saint Thomas précise le double aspect selon quoi s'exerce cette influence de la religion sur la vie morale : Elle nous détache des attraits inférieurs, et nous affermit de façon stable en notre marche vers Dieu : deux conditions qui définissent la religion comme vertu de *sainteté*. C'est ici marquer la spéciale perfection de la religion comme vertu morale, en même temps que sa connexion avec les vertus de tempérance et de force. C'est en effet à ces deux vertus qu'appartiennent en propre ces deux fonctions de purification modératrice et de concentration énergique.

(1) Voir II^{a} II^{ae}, qu. 129 et suiv.
(2) *I Cor.*, 1, 31.

1. *Religion et tempérance.*

Il est aisé de voir comment la religion vient aider de son efficacité purificatrice ce détachement des attraits inférieurs que la tempérance assure par son frein modérateur. C'est en effet, selon saint Thomas, l'un des points vifs de l'éducation de la tempérance que ce sentiment de crainte que la religion cultive en nos âmes sous sa forme la plus haute de révérence envers Dieu. Le don de crainte a pour fonction de parfaire notre tempérance (voir sur ce sujet IIª IIªe, qu. 19, art. 12). La tempérance elle-même suppose, à la source psychologique de sa vertueuse modération, un sentiment spécial de crainte que saint Thomas analyse sous le titre de : « vergogne » (*verecundia* — IIª IIªe, qu. 144). C'est la crainte de la honte qui résultera de notre péché; et, remarque notre auteur, le sentiment de la présence de quelqu'un qui nous peut voir, qui a le droit de nous juger, et qui peut nous faire reproche, est tout spécialement capable de l'accroître (ibid., art. 3). On conçoit par là quel frein puissant le respect de la présence de Dieu nous pourra fournir. Le sentiment révérentiel de sa majesté transpose cette psychologie tout humaine de la « vergogne » et lui donne sa souveraine délicatesse. La religion qui nous met en présence de la majesté divine trouve là le secret de son influence purifiante, et de l'aide qu'elle fournit à l'exercice de la vertu de tempérance.

2. *Religion et vertu de courage.*

C'est à la force et à la magnanimité d'assurer immédiatement cette courageuse et ferme concentration que la religion-sainteté exige et suscite en nos âmes. Il serait particulièrement intéressant d'analyser ici les conditions psychologiques de la magnanimité et de montrer le ressort puissant qu'elle trouve dans la vertu de religion. La stabilité et la fermeté de notre vie morale sera en effet d'autant plus assurée que notre idéal sera plus haut et

plus unifiant, notre confiance plus sereine. La religion, qui nous fait envisager l'honneur de Dieu, fournit à la concentration de toutes nos forces morales le plus haut idéal. Le plus désintéressé aussi : et c'est ce qui donne à l'âme religieuse sa stabilité confiante : nous sommes sûrs de n'être point déçus, si nous travaillons non pour notre propre gloire, mais pour celle de Dieu. Nous ne pouvons en ces notes que signaler brièvement ces quelques traits. Notons que saint Thomas lui-même a marqué (à propos de la magnificence, mais cela vaut pour la magnanimité) cette connexion psychologique : « Elle a, nous dit-il, pour objet de faire grand. Il y faut un juste motif. Lequel peut davantage exiger de grandes choses que l'honneur de Dieu. C'est là le lien de la magnificence avec la sainteté » ($II^a II^{ae}$, qu. 134, art. 2, sol. 3).

Dans cette influence de la vertu de religion sur l'éducation morale de nous-même, une question toutefois se pose. Il est bien clair en effet que le sentiment de nos devoirs envers Dieu et des exigences de sa sainteté est un ferment puissant de progrès moral. Nulle spiritualité qui n'y fasse appel : à ce point de vue on peut dire que la spiritualité ignatienne n'est pas moins *religieuse* que la spiritualité bénédictine. Qu'on se rappelle simplement le fondement des *Exercices* : « L'homme est créé pour louer, honorer et servir Dieu Notre-Seigneur... » Il s'agit bien ici du motif formel de la religion, de nos devoirs les plus essentiels de créature. Le problème pratique est de savoir quelle place il faut accorder aux actes de culte proprement dit, dans l'organisation de notre vie morale. En d'autres termes, quelle place faire aux actes immédiatement *émis* par la vertu de religion (actus eliciti) et aux actes simplement *commandés* (imperati) par elle.

Remarquons tout d'abord que, selon saint Thomas, l'acte premier, principal, de la vertu de religion, dans lequel toute sa puissance d'hommage est en quelque sorte ramassée, est l'acte de *dévotion*. C'est ici un acte tout

spirituel dans lequel la volonté s'offre à Dieu, se tenant prête à faire tout ce qu'il faudra pour l'honorer. C'est par cet acte tout spirituel que la vertu de religion exerce sur notre moralité tout entière l'influence que nous avons dit. Il est supposé aux actes de culte proprement dit, comme aux actes qui ne sont que commandés par la vertu de religion. La valeur religieuse d'une vie tient avant tout à son intensité, et à sa permanente influence en l'âme.

Si nous comparons maintenant la valeur relative des actes extérieurs émis par la religion et des actes commandés seulement par elle, nous remarquerons que *de soi* les actes de culte l'emportent sur tous les autres actes des vertus morales, même orientés à l'honneur de Dieu. Ils ont en effet valeur essentielle d'hommage religieux et nous donnent occasion d'exercer nos activités théologales relativement à leur tout premier et essentiel objet, Dieu. D'autre part, dans leur magnifique désintéressement, ces actes de culte n'en sont pas moins utiles à notre progrès moral. Outre qu'ils raniment en nous cette dévotion qui est, nous l'avons dit, le plus puissant ressort de notre marche vers Dieu, ils exigent de nous l'effort moral nécessaire pour que notre âme soit digne de Dieu à qui elle s'adresse. C'est ce que signifie saint Thomas quand il dit que l'on exerce les vertus pour se bien préparer au culte divin. L'on remarquera toutefois que les actes de culte religieux demeurent par essence les actes d'une vertu morale, et sont pour la religion des actes secondaires, où joue pleinement la loi de juste mesure. Leur donner sur les actes des autres vertus morales la primauté qui convient, et signaler leur efficacité pratique, n'est point justifier un excès désordonné. Seul l'acte spirituel de dévotion est sans mesure, en son élan vers Dieu. — Actes de vertu morale, non seulement ces pratiques cultuelles seront mesurées, mais elles céderont la place aux activités directement inspirées par les exigences de la charité. C'est l'urgence de la charité, vertu supérieure à la reli-

gion, qui nous fera ainsi délaisser, pour le service du prochain, les actes de culte. Les exigences de la vie apostolique pourront ainsi prévaloir sur le chant de l'office. Saint Thomas ne manque point de le signaler à l'occasion, ayant d'ailleurs, par sa propre vie religieuse, l'expérience d'un admirable équilibre de vie chorale et de vie apostolique.

« Concluons donc, écrit le P. Gardeil (1), que pour la purification de nos mœurs, que pour la concentration de toutes nos énergies morales en vue du Bien, la religion, tant par les exigences de ses actes propres que par le rayonnement qu'elle exerce, constitue un auxiliaire puissant de la faculté de gouvernement surnaturel, la prudence infuse, au service des vertus théologales.

L'influence de la religion transpose, au sein même du labeur moral, cette vigueur spéciale, urgente, que seule communique la proximité et l'action de présence des droits de notre premier principe et de notre fin ultime. Tout pour l'honneur de Dieu, fais-le, se dit et se répète à propos de tout, l'âme qui est sous son emprise. C'est un ressort intérieur qui sans cesse la presse et se déclanche dans le sens d'une moralité dont la moralité ordinaire ne connaît ni les sublimités ni le fini, et dont la devise est le mot de l'Évangile : Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

Le Havre.

I. MENNESSIER, O. P.

(1) Gardeil, « L'Éducation personnelle et surnaturelle de soi-même par la vertu de Religion ». *Revue Thomiste*, 1919, p. 224-225.

Chronique d'histoire de la spiritualité

PÉRIODE PATRISTIQUE

Histoire générale.

Il n'est pas d'histoire générale de l'Église qui ne fasse, plus ou moins large, une place à la spiritualité. L'historien, par la force des choses, est obligé de parler de la vie chrétienne, et il est ainsi amené à poser des questions qui relèvent des disciplines spéciales que nous avons à envisager dans cette chronique.

C'est ce qui nous invite à signaler ici la quatrième édition de l'excellente *Histoire de l'Église*, due à Dom Ch. Poulet (1). Cette édition nouvelle a été entièrement revue et corrigée : un chapitre sur les sources générales de l'histoire ecclésiastique y a été ajouté; plusieurs additions y ont été introduites sur le monophysisme sévérien, l'origine des paroisses rurales, etc. Relevons, comme particulièrement intéressants, les chapitres sur les mœurs chrétiennes et sur la liturgie.

M. A. Dufourcq ne cesse pas d'améliorer son grand ouvrage sur *L'avenir du christianisme*. Le tome V de l'histoire ancienne de l'Église, intitulé *Le christianisme et les Barbares* (395-1049), vient de paraître en une sixième édition qui ne compte pas moins de quatre-vingts pages de notes entièrement nouvelles (2). Le texte demeure invariable, sans doute pour des motifs d'ordre typographique; mais les annotations s'étendent largement : parmi celles qui paraissent pour la

(1) Dom Ch. Poulet, *Histoire de l'Église*, 4e édition; 2 vol. in-16 de XVI-654 et VIII-684 pages; Paris, G. Beauchesne, 1930.

(2) A. Dufourcq, *Histoire ancienne de l'Église*, t. V, *Le christianisme et les Barbares*, in-16 de IV-389 pages; Paris, Plon, 1931.

première fois, nous pouvons indiquer celles qui traitent de la vie morale et religieuse des foules aux V^e-VI^e siècles (p. 139 ss.), de l'expansion du monachisme anglais et bénédictin (p. 149 ss.), de la réforme carolingienne (p. 254 ss.), etc. On peut n'être pas d'accord avec M. Dufourcq; on ne se lassera pas d'admirer son érudition et la loyauté de ses recherches.

E. Caspar entreprend la publication d'une histoire de la papauté, dont le premier volume s'étend jusqu'au lendemain du Concile de Chalcédoine (1). L'auteur n'est pas catholique; il ne craint pas de proposer sur bien des points des hypothèses nouvelles et hardies; c'est ainsi qu'il oppose la conception mystique de l'Église, telle qu'elle est prêchée par saint Paul, à la conception hiérarchique qui est celle de saint Clément, après avoir été celle de la communauté primitive de Jérusalem; il pense encore que les apôtres ont établi partout des successeurs, des dépositaires de la tradition, mais que ceux-ci ne sont pas les évêques. Au reste, il montre bien que la papauté n'est pas née tout d'un coup, à la suite d'événements imprévus, mais que ses manifestations dérivent d'un esprit qui se rencontre déjà dans la lettre de Clément.

Les trois premiers siècles.

L'Apologétique de Tertullien est un ouvrage classique; mais on sait qu'elle est difficile à lire et à comprendre et que l'établissement même de son texte soulève l'un des problèmes les plus ardus qui soient. M. J. P. Waltzing a employé de longues années à l'étude de ce livre et il l'a édité à plusieurs reprises. Il a pu, avant de mourir, publier une dernière fois le texte et la traduction de l'*Apologétique* dans la collection des Universités de France (2). Le texte est établi, somme toute, d'après le *codex Fuldensis*, qui, suivant l'édi-

(1) E. Caspar, *Geschichte des Papsttums von der Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft; Erster Band, Römische Kirche und Imperium romanum*, gr. in-8° de XVI-633 pages; Tubingue, Mohr, 1930.

(2) Tertullien, *Apologétique*, texte établi et traduit par J. P. Waltzing, avec la collaboration de A. Severyns; in-16 de LXX-108 + 108 p.; Paris, Les Belles Lettres, 1930; 20 fr.

teur, représente seul la vraie pensée de Tertullien; la traduction réussit, dans toute la mesure du possible, à faire passer dans notre langue quelque chose de l'âpre génie du grand Africain.

Le commentaire a suivi de près l'édition; mais M. Waltzing n'était plus là pour le revoir et pour en surveiller l'impression (1). Il avait eu d'abord l'intention de refondre, sur un plan plus vaste et d'une manière plus complète, son travail de 1919. Il n'a pas pu réaliser ce projet, si bien qu'ici nous n'avons que le commentaire ancien, sans retouches et sans compléments. Nous n'en sommes pas moins heureux d'avoir à notre disposition ce précieux instrument de travail, qui, depuis longtemps, était devenu introuvable. Il nous aidera grandement à comprendre et à goûter l'*Apologétique*.

La personne et l'œuvre de Minucius Felix restent enveloppées de mystères. Du moins personne ne peut nier l'intérêt de l'*Octavius*. Aussi sommes-nous heureux de pouvoir relire ce charmant dialogue dans la nouvelle édition qu'en a publiée le Docteur J. Martin (2). Celui-ci n'est pas très indulgent à Minucius. Il n'y voit guère autre chose qu'un rhéteur, et, non content de le faire dépendre de Tertullien, il estime que l'*Octavius* doit encore beaucoup à saint Cyprien. La question mériterait d'être reprise si elle n'était pas insoluble. Nous nous consolerons de notre ignorance en nous contentant d'étudier l'*Octavius* et de lui demander les renseignements qu'il peut nous fournir sur la vie chrétienne au IIIe siècle.

L'attitude adoptée par le christianisme à l'égard de la science et de la philosophie profane a varié suivant les époques, et peut-être plus encore suivant les auteurs. Clément d'Alexandrie a été l'un de ceux qui ont fait le meilleur accueil à l'hellénisme. Avec une joyeuse confiance, il a vu en lui une sorte d'introducteur à la doctrine chrétienne; il

(1) Tertullien, *Apologétique*, commentaire analytique, grammatical et historique par J. P. Waltzing; in-16 de VIII-357 pages; Paris, Les Belles Lettres, 1931.

(2) *M. Minucii Felicis Octavius* recensuit J. Martin (Florilegium patristicum, fasc. VIII); gr. in-8 de 86 pages; Bonn, Hanstein, 1930; 3 Mark 60.

en a sans doute condamné les faiblesses et les vices, mais il a tenu à montrer que le Verbe de Dieu s'était servi de la sagesse humaine pour préparer les esprits à la pleine lumière de l'Évangile. M. P. Camelot nous rappelle ces choses, avec une visible sympathie pour le vieux maître, et les deux articles qu'il y consacre sont tout à fait dignes de retenir l'attention (1).

Origène n'a pas écrit un traité de morale; il n'a même jamais eu l'occasion d'exposer d'une manière suivie ses idées sur les grands problèmes moraux, en dehors de ses deux opuscules sur la prière et sur le martyre. Il n'en est pas moins un moraliste pénétrant, disons même davantage un mystique, avide de perfection, et dont la doctrine spirituelle mériterait d'être étudiée de près. Il a consacré au Cantique des cantiques des homélies et un commentaire qui ravissait saint Jérôme; c'est là surtout qu'il a jeté à pleines mains ses idées sur l'amour divin, sur la contemplation, sur l'ordre de la charité. Ses homélies sur les autres livres de l'Écriture sont en général moins élevées; mais elles nous font admirablement connaître le détail de la vie chrétienne au IIIe siècle. C'est pour aider à l'étude de la morale d'Origène que M. Bardy a publié dans l'excellente collection *Les moralistes chrétiens* un choix de textes traduits et commentés du grand docteur alexandrin (2).

Après avoir été très longtemps négligé en France, saint Méthode d'Olympe semble jouir actuellement d'un regain de popularité. Après les deux thèses que lui a consacrées M. J. Farges, voici une excellente édition du texte grec et de la version slavonne du traité *De autexusio*, due à M. Vaillant (3). Une traduction française éclaire et explique les anciens témoins; une longue introduction rend compte des

(1) P. Camelot, *Les idées de Clément d'Alexandrie sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1931, p. 38; *Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque*, ibid., p. 541.

(2) G. Bardy, *Origène* (Les moralistes chrétiens); in-16 de 312 pages; Paris, Gabalda, 1931.

(3) Méthode d'Olympe, *De autexusio*, version slave et texte grec édités et traduits en français par A. Vaillant (*Patrologia orientalis*, t. XXII, fasc. 5); in-4° de XCVI-164 pages; Paris, Firmin Didot, 1930.

difficultés d'ordre critique et insiste sur les caractères de la langue de la version slavonne. Le problème discuté par saint Méthode est surtout celui de l'origine du mal et de la matière; mais il semble plutôt traité par manière d'exercice scolaire que comme une véritable controverse contre des adversaires réels. Origène cependant est assurément visé par l'auteur, dont la rhétorique n'est pas toute artificielle.

Le quatrième siècle.

Dans les ouvrages que nous avons signalés jusqu'ici, dans la plupart de ceux que nous indiquerons plus loin, le lecteur est obligé de glaner lui-même ce qui se rapporte directement à la vie spirituelle. Voici par contre un livre tout entier consacré à l'histoire de la spiritualité : il ne peut manquer d'être bien accueilli.

L'auteur, M. P. Resch, se propose d'y étudier la doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens (1). Il entend par là saint Antoine, saint Athanase, Macaire, Pachôme, Théodore, Horsiesi; mais, après avoir, dans son introduction, examiné la question des sources, il procède, le long de son livre, par voie synthétique. Notons que l'on peut, sur quelques détails, n'accepter pas les solutions de M. Resch, qui, par exemple, semble trop favorable au *De virginitate* grec attribué à saint Athanase et qui se montre par contre bien sévère pour les ouvrages syriaques conservés sous le même nom; ces désaccords partiels ne sont pas de nature à gêner l'approbation des thèses générales.

M. Resch divise sa matière en trois grandes parties : La voie de la perfection; les renoncements; la marche vers l'idéal. Sa conclusion est particulièrement importante : « Nous voudrions, dit-il, signaler un dernier trait de cet ascétisme égyptien, son caractère éminemment humain... Les austérités (pour ces ascètes) ont, à leurs yeux, bien moins d'importance que la pratique de l'humilité, de l'obéissance, de la justice, de la charité. Ils ne nous les conseillent nullement; ils sont d'avis que nous devons nous en tenir aux mortifications

(1) P. Resch, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle* (Études de théologie historique); in-8° de XXXVIII-286 pages; Paris, G. Beauchesne, 1931.

compatibles avec la condition dans laquelle Dieu nous veut. Une seule chose leur paraît importante, mais d'une importance extrême : le renoncement total et absolu à soi, comme condition indispensable de la victoire sur la nature et surtout de l'union à Jésus crucifié. »

Évagre le Pontique est un des plus grands noms de la littérature spirituelle du quatrième siècle. Mais ses œuvres sont mal connues et souvent d'accès difficile. Deux travaux récents, consacrés à Évagre, jettent sur lui d'utiles clartés.

Le R. P. Viller, en étudiant les sources de la spiritualité de saint Maxime, nous montre que celui-ci a grandement utilisé Évagre (1), à tel point que, très souvent, il se contente de le reproduire. Comme d'ailleurs Maxime a exercé une influence énorme sur tout le moyen-âge byzantin, il se trouve que, par son intermédiaire, presque toute la spiritualité byzantine a subi l'influence d'Évagre. Voilà de beaux travaux en perspective pour les chercheurs.

Le R. P. Hausherr a examiné les versions syriaque et arménienne d'Évagre et montré les services qu'elles peuvent rendre pour la connaissance de la pensée du Pontique (2). Non seulement elles sont parfois seules à nous avoir conservé tel ou tel de ses ouvrages; mais il arrive souvent qu'elles nous permettent de rétablir le texte grec qui a été mal transmis. On peut assurer qu'il ne sera pas possible de bien connaître la doctrine spirituelle d'Évagre, sans une étude approfondie de ces traductions orientales.

Rien de ce qui concerne saint Ambroise ne peut nous laisser indifférent. Signalons donc brièvement la dissertation que vient d'écrire Sœur M. D. Diederich sur l'utilisation de Virgile par saint Ambroise (3). Nous avons là un travail

(1) M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime, les œuvres d'Evagre le Pontique.* Extrait de la Revue d'ascétique et de mystique, Toulouse, 1930; in-8° de 65 pages.

(2) I. Hausherr, *Les versions syriaque et arménienne d'Evagre le Pontique, leur valeur, leurs relations, leur utilisation* (*Orientalia christiana*, XXII, 2); in-8 de 54 pages; Rome, Institut Pontifical oriental, 1931.

(3) Sister Mary Dorothea Diederich, *Vergil in the works of St-Ambrose*; in-8° de XVI-130 pages; Washington, The catholic university of America, 1931.

attentif et soigné, de nature à satisfaire les statisticiens les plus exigeants. Il sera désormais assez difficile de trouver une citation ou même une allusion virgilienne qui ait échappé à l'acribie de Sœur Diederich. A peine est-il besoin d'ajouter que si saint Ambroise a beaucoup aimé Virgile, sa pensée ne lui doit rien.

Saint Augustin.

On ne cessera jamais de parler de saint Augustin : les dernières chroniques ont cité de nombreux ouvrages écrits à l'occasion du quinzième centenaire de sa mort. Voici encore deux ouvrages récents, provoqués par la fidélité au même souvenir.

Le premier de ces livres est le tome II des admirables *Miscellanea Agostiniana* publiés par l'ordre des ermites de Saint-Augustin et préparés, avec un zèle infatigable, par le R. P. Casamassa. On se souvient que le premier volume des *Miscellanea* était consacré à l'édition critique des Sermons du grand docteur parus depuis les travaux des mauristes. Celui-ci renferme trente et une études, dues à des savants d'Allemagne, d'Angleterre, de France, d'Italie, de Suisse, et portant sur les sujets les plus variés (1). Naturellement, tous

(1) *Miscellanea Agostiniana*, Testi e studi publicati a cura dell' ordine eremitano di S. Agostino, nel XV centenario dalla morte del Santo dottore. Volume II : studi agostiniani; in-4° de XXXVI-1043 p.; Roma, Tipografia poliglotta vaticana, 1931; 150 lire.

Voici la table des matières de ce riche ouvrage : Lettre encyclique de S.S. Pie XI *Ad salutem*; G. Wilpert : *Il piu antico rittrato di S. Agostino* (avec une planche hors-texte); B. Legewie : *Die körperliche Konstitution und die Krankheiten Augustin's*; U. Mannucci : *La conversione di S. Agostino e la critica recente*; F. Meda, *La controversia nel Rus Cassiciacum*; P. Monceaux, *Saint Augustin et saint Antoine, Contribution à l'histoire du monachisme*; G.-G. Lapeyre, *Saint Augustin et Carthage*; A. Wilmart, *Operum S. Augustini elenchus a Possidio eiusdem discipulo Calamensi episcopo digestus*; E.-A. Lowe, *A list of the oldest extant manuscripts of Saint Augustine, with a note on the Codex Bambergensis*; A. Souter, *Notes on the De catechizandis rudibus*; A. Wilmart, *La tradition des grands ouvrages de saint Augustin*; D. de Bruyne, *Une énigme dans la liste des écrits d'Augustin rédigée par Possidius*; D. de Bruyne, *Enarrationes in psalmos prêchées à Carthage*; D. de Bruyne, *De octo quaestionibus ex Veteri Testamento, un écrit authentique*

ces articles n'intéressent pas au même degré ceux qui veulent avant tout connaître la spiritualité de saint Augustin; leur ensemble n'en constitue pas moins un hommage de premier ordre rendu à l'évêque d'Hippone. Ici, nous nous bornerons à signaler les recherches de P. Monceaux sur saint Augustin et saint Antoine, contribution à l'histoire du monachisme; du R. P. Boyer sur la théorie augustinienne des raisons séminales; du R. P. Jacquin sur la prédestination d'après saint Augustin; de D. Bassi sur les béatitudes dans le traité *De sermone Domini in monte* et dans les autres œuvres de saint Augustin. Cette liste n'est pas limitative. Même lorsqu'on n'est pas en parfait accord avec les commentateurs, ce qui peut arriver en des questions aussi difficiles, on doit admirer leur érudition et leur conscience. Plus qu'à tout autre, on doit exprimer une reconnaissance profonde au R. P. Casamassa, qui a été l'animateur de l'œuvre : son nom ne se lit au bas de nul article, mais tous les articles ont profité, d'une manière ou de l'autre, de sa compétence, et tous les auteurs l'ont eu comme collaborateur. Sans lui, ce magnifique volume n'aurait pas vu le jour.

A l'inverse des *Miscellanea* qui sont une œuvre internationale, le recueil intitulé *S. Agostino* a été rédigé par les seuls professeurs de l'Université catholique du Sacré-Cœur de Milan, et il est permis, avant toute autre chose, de rendre hommage au labeur ainsi entrepris et accompli. Bien peu

d'Augustin; F. Ermini, *Il psalmus contra partem Donati*; A. Vaccari, *Cuore e stile di S. Agostino nella lettera 79*; F. Cavallera, *Les Quaestiones hebraicae in Genesim de saint Jérôme et les Quaestiones in Genesim de saint Augustin*; M.-J. Lagrange, *Les rétractations exégétiques de saint Augustin*; G. Bardy, *Le De haeresibus et ses sources*; A. Kunzelmann, *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus*; D. de Bruyne, *Saint Augustin, reviseur de la Bible*; F. di Capua, *Il ritmo prosaico in S. Agostino*; I. Sestili, *Augustini philosophia pro existentia Dei*; Ch. Boyer, *La théorie augustinienne des raisons séminales*; J. Lebreton, *Saint Augustin, théologien de la Trinité : son exégèse des théophanies*; J. Rivière, *Contribution au Cur Deus homo de saint Augustin*; A.-M. Jacquin, *La prédestination d'après saint Augustin*; O. Bardenhewer, *Augustinus über Rom., 7, 14 ff.*; F.-S. Mueller, *S. Augustinus amicus an adversarius Immaculatae Conceptionis*; D. Bassi, *Le beatitudini nella struttura del De Sermone Domini in monte e nelle altre opere di S. Agostino*; U. Moricca, *Spunti polemici di S. Agostino contra i nemici e i falsi interpreti del suo ideale monastico*; P. Gerosa, *S. Agostino e l'imperialismo romano*.

de corps constitués seraient capables d'élever un pareil monument, aussi imposant par la science qu'il représente que par l'unité de pensée qu'il manifeste (1).

Ici encore, les travaux sont d'importance et de valeur diverses; on peut remarquer la préoccupation qu'ont plusieurs auteurs de rattacher la pensée italienne à l'œuvre de saint Augustin : on notera ainsi des études sur la forme et la signification du principe d'auto-conscience dans saint Augustin et Th. Campanella; sur l'histoire dans saint Augustin et J.-B. Vico; sur saint Augustin dans les œuvres de Dante et de Pétrarque; ce dernier article est particulièrement significatif : Dante ne cite que deux fois saint Augustin dans la *Divine Comédie*, et seulement en passant ; on veut pourtant nous prouver que sa pensée est toute imprégnée d'augustinisme, ce qui est possible, mais demeure incertain. Nous nous arrêterons plutôt à l'étude de F. Olgiati sur l'antiaugustinisme de Jansénius : la même thèse a été récemment reprise d'une manière indépendante par H. de Lubac, *Deux Augustiniens fourvoyés, Baïus et Jansenius*, dans les *Recherches de Science religieuse*, t. XXI, 1931, p. 513 ss.

(1) *S. Agostino*, Publicazione commemorativa del XV centenario della sua morte...; in-8° de VI-510 pages; Milano, Societa editrice Vita e Pensiero, 1931; 50 lire.

Voici la table des articles qui entrent dans la composition de ce recueil : F. A. Gemelli, *L'agostinianesimo eterno*; A. Masnovo, *L'ascesa verso Dio in S. Agostino*; P. Rossi, *Le evoluzioni cicliche del mondo secondo S. Agostino*; M. Casotti, *Il De magisterio di S. Agostino e il metodo intuitivo*; R. Amerio, *Forma e significato del principio di auto-coscienza in S. Agostino e Tomasso Campanella*; P. S. Vismara, *La storia in S. Agostino e in G. B. Vico*; F. Pelluzza, *La causalita della grazia efficace nel pensiero di S. Agostino*; A. Galli, *Saggio sulla analisi psicologica dell' atto di fede in S. Agostino*; N. A. Padovani, *La città di Dio di S. Agostino : theologia e non filosofia della storia*; A. Oddone, *La dottrina di S. Agostino sulla menzogna e la controversia con S. Girolamo*; F. Olgiati, *L'anti-agostinismo di Giansenio*; M. Roberti, *Contributo allo studio delle relazioni fra diritto romano e patristico tratto dall' esame delle fonti agostiniane*; E. Albertario, *Di alcuni riferementi al matrimonio e al possesso in S. Agostino*; G. Soranzo, *La visione che S. Agostino ebbe del suo tempo*; A. Calderini, *Riflessi di storia antica nel De civitate Dei*; C. Calcaterra, *S. Agostino nelle opere di Dante e del Petrarca*; G. Nicodemi, *S. Agostino e l'arte*; G. Galbiati, *Il codice ambrosiano C. 153 Inf. e la versione trecentista del De civitate Dei.*

On continue à s'intéresser beaucoup à saint Augustin aux États-Unis. MM. J. M. Campbell et M. Mc Guire viennent de publier une édition scolaire des *Confessions* qui peut rendre de bons services ailleurs qu'en Amérique (1). Il s'agit d'extraits empruntés aux neuf premiers livres. Les éditeurs ont délibérément laissé de côté, comme trop abstraits pour de jeunes lecteurs, les livres suivants, et ils ont bien fait. Le texte adopté est celui de l'édition de Labriolle; il est accompagné de notes nombreuses et suivi d'un lexique qui comprend tous les mots employés par saint Augustin dans les passages cités. Une longue et consciencieuse introduction rappelle la vie de saint Augustin avant sa conversion et donne des renseignements utiles sur la langue et la grammaire des *Confessions*. Au total, nous avons là un ouvrage fort bien compris et remarquablement adapté à son but.

Dans la collection des *Patristic Studies*, que publie l'université catholique d'Amérique, Sœur M. M. Getty étudie la vie de l'Afrique du nord, telle qu'elle nous est connue par les sermons de saint Augustin (2). Bon sujet de thèse, méthodiquement traité : occupations et professions ; amusements et jeux; vie quotidienne; société chrétienne en général; pratiques superstitieuses, telles sont les grandes divisions de l'ouvrage. Dans chacune d'elles, se multiplient les paragraphes, de telle sorte que l'on a parfois l'impression d'être en face d'un recueil de fiches, plus que devant un ouvrage véritablement composé; mais y avait-il un moyen pour éviter cet écueil ? Les renseignements accumulés par Sœur Getty sont du plus vif intérêt et nous permettent de nous rendre compte de la situation religieuse des compatriotes de saint Augustin au début du V^e^ siècle.

Le *Florilegium patristicum* de B. Geyer et J. Zellinger nous donne une édition de la correspondance entre saint

(1) J. Marshall Campbell and Martin R. P. Guire, *The Confessions of St Augustine* (Books I-IX, selections), with Introduction, Notes and vocabulary; in-18 de x-267 pages; New-York, Prentice-Hall, 1931; 2 dollars 50.

(2) Sister M. M. Getty, *The life of the north Africans as revealed in the Sermons of Saint Augustine*, in-8° de xv-158 pages; Washington, The catholic University of America, 1931; 3 dollars.

Augustin et saint Jérôme (1). C'est là une excellente idée, car cette correspondance est pleine d'intérêt, tant par les questions qui y sont traitées que par la personnalité de ses auteurs. Le texte adopté est, en général, celui du *Corpus* de Vienne. Il est précédé d'une bonne introduction et accompagné de quelques notes utiles. Dans le tableau chronologique de la page 9 ne figurent que les lettres conservées : n'aurait-on pas pu y rappeler aussi les lettres disparues ? Les étudiants à qui est destinée cette édition ne seront pas les seuls à l'utiliser.

Parmi les articles de revues, nous nous bornerons à citer ici quelques titres : F. Cavallera, *La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint, à propos du « De Trinitate »* dans les *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, t. III, 1931, p. 5 ss.; Dom D. de Bruyne, *La chronologie de quelques sermons de saint Augustin*, dans la *Revue Bénédictine*, t. XLIII, 1931, p. 185 ss.; Id., *Les anciennes collections et la chronologie des Lettres de saint Augustin*, ibid., p. 284 ss.; P. Dumont, *Le surnaturel dans la théologie de saint Augustin*, dans la *Revue des Sciences religieuses*, t. XI, 1931, p. 513 ss.

Porphyre de Gaza.

Porphyre a été évêque de Gaza à la fin du IV^e^ et au début du V^e^ siècle. Sa vie, écrite soi-disant par un de ses compagnons, Marc le Diacre, est un des documents hagiographiques les plus importants pour l'histoire de cette période. Elle vient d'être rééditée, avec une longue introduction par MM. Grégoire et Kugener (2). A vrai dire, ceux-ci sont quelque peu révolutionnaires, car ils montrent que le texte actuel de cette Vie dépend de l'*Histoire religieuse* de Théodoret et ne peut donc pas être authentique. Ils n'en pensent pas moins que le fonds de l'histoire reste vrai et qu'on peut faire confiance au

(1) *SS. Eusebii Hieronymi et Aurelii Augustini epistulae mutuae*, edidit, prolegomenis et notis instruxit J. Schmid; in-8° de IV-129 pages; Bonn, Hanstein, 1930; 5 mark 60.

(2) Marc le Diacre, *Vie de Porphyre, évêque de Gaza;* texte établi, traduit et commenté par H. Grégoire et M. H. Kugener; in-16 de CXI-155 pages, dont 78 pages doubles; Paris, Les Belles Lettres, 1930; 35 fr.

narrateur pour l'ensemble du récit. En tout cas, le texte mérite bien l'intérêt qu'il a toujours éveillé.

Le Concile d'Éphèse.

Le quinzième centenaire du concile d'Éphèse a été solennellement célébré en 1931 par l'univers catholique; partout des cérémonies religieuses en ont rappelé le grand souvenir, et tout récemment le Souverain Pontife a publié l'encyclique *Lux veritatis* pour en mettre l'œuvre dogmatique en son plein relief. La plupart des revues catholiques ont aussi tenu à consacrer quelques pages au concile d'Éphèse : est-il permis de constater pourtant que, du point de vue scientifique, un moindre effort a été accompli à propos de la grande assemblée qu'à propos de saint Augustin ? Innombrables ont été, nos lecteurs le savent déjà, les travaux suscités par le centenaire du grand évêque d'Hippone; on compterait sans peine les ouvrages ou les articles de valeur consacrés au concile d'Éphèse.

La première place revient incontestablement au livre du R. P. d'Alès, *Le dogme d'Éphèse*, qui reproduit des leçons données à l'Institut catholique de Paris (1). L'auteur commence par rappeler les anciennes hérésies christologiques, celle de Paul de Samosate, de Photin de Sirmium, d'Apollinaire de Laodicée; puis il en vient aux préliminaires du concile d'Éphèse et à l'histoire même du concile. Le chapitre le plus important de l'ouvrage, du point de vue de la doctrine, est assurément celui qui est intitulé : Nestorius et Cyrille d'Alexandrie. On y trouve une précieuse étude de la théologie des deux adversaires, et il en ressort avec clarté que Nestorius était bien nestorien.

Dans les *Recherches de Science religieuse* (1931), le R. P. Galtier a consacré un important article au centenaire d'Éphèse : il y étudie deux questions particulières, mais de grand intérêt, celle des Actes du concile dans leur transmission matérielle et dans leurs éditions; celle de l'action du Saint-Siège dans la controverse nestorienne; et la conclusion

(1) A. d'Alès, *Le dogme d'Éphèse*; in-16 de VI-315 pages; Paris, G. Beauchesne, 1931.

à laquelle il aboutit est décisive : « C'est surtout l'autorité doctrinale du siège de Rome qui ressort de cette histoire du concile. Convoqué sans lui et plutôt contre lui, il a finalement tourné à son honneur et à son avantage. Sans émettre aucune profession de foi, sans dire anathème à aucune doctrine formellement énoncée, en se bornant à déposer Nestorius, il a consacré le jugement porté sur son enseignement par le pape Célestin (p. 298). »

Les *Ephemerides theologicae lovanienses* ont publié un numéro spécial en l'honneur du centenaire (juillet 1931). Nous n'avons ici qu'à en citer deux articles, qui relèvent d'ailleurs de l'érudition : l'un est dû à M. le chanoine Lebon : Autour de la définition de foi au concile d'Éphèse; l'autre a pour auteur le R. P. d'Alès : La lettre de Théodoret aux moines d'Orient. Tous deux jettent d'appréciables clartés sur des aspects encore mal connus de l'œuvre conciliaire.

Études d'ensemble.

C'est un problème des plus intéressants pour l'histoire de la vie spirituelle qu'aborde M. H. Scholz, dans son ouvrage : *Eros et Charitas* (1). Il s'agit avant tout d'une question de vocabulaire; mais au delà des mots, on ne tarde pas à trouver les sentiments qu'ils expriment. Origène expliquait déjà pourquoi l'Écriture n'avait pas craint d'employer le terme Eros, pour désigner l'amour de la Sagesse, et saint Grégoire de Nysse déclarait : « C'est la Sagesse qui parle; elle dit : Aime (de charité), autant que tu le peux, de tout ton cœur, de toutes tes forces; désire autant que tu peux saisir. Et m'appuyant toujours sur la Bible, j'ajouterai hardiment : Aime (d'amour), car elle est irréprochable et impassible, cette passion pour les êtres incorporels. »

M. Scholz a donc étudié l'amour au sens platonicien et l'amour au sens chrétien dans son ouvrage; il insiste surtout sur la distance qui les sépare l'un de l'autre; et au lieu d'écrire l'histoire que l'on pouvait attendre de lui, il se borne

(1) D.-H. Scholz, *Eros und Caritas, Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne der Christentums*; in-8° de VIII-120 pages; Halle am Saale, Niemeyer, 1929.

à des considérations d'ensemble qui ont surtout, semble-t-il, le tort de n'être pas suffisamment appuyées par un examen détaillé et précis des textes.

L'attitude à prendre à l'égard des images n'a été définitivement réglée qu'à la suite des controverses inconoclastes; mais c'est de très bonne heure que le problème s'était posé à la conscience chrétienne; et M. W. Elliger a rendu un vrai service aux travailleurs en rassemblant tous les témoignages des quatre premiers siècles sur ce sujet (1). Jusqu'à la paix de Milan, il y a assez peu de textes, mais les peintures et les sculptures des catacombes sont là pour prouver que le christianisme ne craignait pas de faire appel aux représentations sensibles pour élever les âmes. Au IVe siècle, le témoignage de saint Épiphane présente un intérêt particulier à cause de l'usage qui en a été fait lors des conciles de 754 et 787, et l'auteur l'étudie avec soin. La conclusion du travail est d'ailleurs que, pendant toute la période étudiée, le problème théologique du culte des images n'a pas été vraiment posé. Adversaires ou partisans des images sont restés les uns et les autres sur le terrain des faits. M. Elliger n'aurait-il pas dû avoir pitié de ses lecteurs, en ajoutant à son livre une bibliographie et une table alphabétique des matières ?

En 1928, M. F. Wagner avait publié une étude sur le concept de moralité dans la philosophie ancienne. Il poursuit aujourd'hui son œuvre en examinant le développement et les transformations de ce même concept dans l'Écriture Sainte et dans les Pères de l'Église (2). Il ne faut pas lui demander des détails qu'il ne se préoccupe pas de nous fournir. La partie consacrée à l'Ancien Testament en particulier est très brève et les nuances y font quelque peu défaut. Dans la partie destinée à rappeler les idées des Pères de l'Église, on s'étonne un peu de voir examinés d'abord les écrivains

(1) W. Elliger, *Die Stellung der alten Christen zu den Bilden in den ersten vier Jahrhunderten, nach den Angaben der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller;* Leipzig, Diederich, 1930; in-8° de VI-98 pages.

(2) F. Wagner, *Der Sittlichkeitsbegriff in der hl. Schrift und in der altchristichen Ethik* (Münsterische Beiträge zur Theologie, H. 1919); in-8° de VIII-280 pages; Münster, Aschendorff, 1931.

orientaux jusqu'au pseudo-Denys, puis les occidentaux, depuis saint Irénée jusqu'à Grégoire le Grand, comme s'il n'y avait pas eu, à tout instant, des rapports étroits entre l'Orient et l'Occident. Saint Cyprien est expédié en une demi-page; Zénon de Vérone, Maxime de Turin, Pierre Chrysologue, ne sont pas cités. Bref, nous n'avons ici qu'une étude d'ensemble, qui devra, en bien des points, être complétée par des monographies précises.

L'établissement du texte de la Vulgate n'intéresse pas directement nos lecteurs. Il ne leur est pourtant pas inutile de savoir qu'à côté des travaux poursuivis à Rome sous la direction de Dom Quentin, l'abbaye de Beuron multiplie les recherches, et que Dom Dold vient de publier, d'après deux manuscrits très anciens, des fragments des Juges, de Ruth et de Job. Peu à peu, nous reprenons ainsi possession de la Vulgate, telle qu'elle est sortie des mains de saint Jérôme (1).

G. Bardy.

(1) A. Dold, *Zwei Bobbienser Palimpseste mit frühestem Vulgatatext* : Eine Unzialhandschrift des V. Jahrhunderts; eine Handschrift in Halbunziale des VI. Jahrhunderts...; in-8° de LVIII-84 pages, avec 7 planches; Beuron, Abbaye de Beuron, 1931.

MANUDUCTIO AD REGULAM S. BENEDICTI RITE INTERPRETANDAM

auctore D. Paulo Renaudin,
olim Abbate S. Mauri et S. Mauritii de Claravalle

Paris-VI — Lethielleux, 10, Via Cassette

Plus d'un peut-être, en lisant le titre de cet ouvrage, s'écriera : Après les nombreux commentaires qui se sont appliqués à mettre en valeur la vénérable Règle de saint Benoît, à nous expliquer sa lettre, à nous révéler son esprit, à nous montrer son origine et son inépuisable fécondité, que pourrait encore nous apprendre cet essai d'interprétation du chef-d'œuvre de la législation monastique ? Quelle figure peut faire, à côté du docte et pieux commentaire de Dom Martène ou auprès de celui de Dom Calmet, cette *Manuductio ad Regulam S. Benedicti* ? Après tant de belles réussites que nous ont données la science et l'amour filial d'illustres bénédictins, est-il possible d'apporter encore une pierre à un monument qui semble achevé ? Cette appréhension se dissipera dès le seuil de l'ouvrage que nous présentons.

L'auteur, qui a si bien mérité de l'Ordre de Saint-Benoît (puisque, après avoir été Abbé de la célèbre abbaye de Saint-Maur, il construisit, de son dévouement et de ses peines, jusqu'à y perdre la santé et la vue, la florissante abbaye de Saint-Maurice de Clervaux, au Luxembourg), n'a pas voulu refaire l'œuvre définitive d'un Dom Martène; ce n'est pas un commentaire historique qu'il nous offre, ni même un commentaire littéral.

Après avoir reproduit le texte intégral de la Règle, c'est une véritable somme de doctrine ascétique et mystique que le vénérable Abbé nous propose. En effet, chaque chapitre est suivi des textes les plus riches de doctrine, que l'auteur a glanés chez les plus grands maîtres, et qui doivent nous éclairer sur les fondements théologiques des conseils et des pratiques que la Règle contient. Mais ne croyez pas que ce

soit un commentaire uniquement ou surtout destiné aux Bénédictins et à leurs Oblats.

Le texte de saint Benoît n'est que l'occasion d'exposer dans toute son ampleur et dans toute sa beauté l'ascèse et la mystique chrétienne. A cette fin, ce ne sont pas des réflexions personnelles qui nous sont communiquées, mais un choix et une synthèse des textes que nous ont laissés les docteurs les plus qualifiés et les plus sûrs.

Dans ce florilège, si savamment composé, les textes de saint Thomas fournissent les fleurs les plus nombreuses et les plus belles. Même ceux qui ont l'habitude des œuvres du Docteur Angélique pourront s'émerveiller; l'auteur n'a pas glané seulement dans les pages incomparables de la *Prima Secundae* et de la *Secunda Secundae*; il a butiné dans les œuvres scripturaires, dans les questions quodlibétales, où se cachent de petits chefs-d'œuvre trop ignorés et dont quelques-uns nous livrent la pensée de saint Thomas dans sa pleine maturité, tel ce quodlibet IV composé en 1271 et où le Docteur Angélique condense magistralement sa doctrine sur les conseils.

C'est une page entre cent; vous trouverez, pour ne donner qu'un autre exemple, dans ce livre si riche, ces indiscutables principes sur lesquels s'appuient les meilleurs commentateurs pour soutenir que saint Thomas charge d'une faute vénielle tout rejet d'une inspiration divine, que l'on reconnaît sûrement comme telle. Et vous serez étonné que certains aient éprouvé quelque difficulté à se rallier à cette doctrine.

Il nous semble que tout prêtre et tout séminariste — nous ne parlons que d'eux, puisque ce livre est écrit en latin — devrait posséder cette « Manuductio » de Dom Renaudin. Ils y apprendraient à mieux aimer saint Benoît et saint Thomas.

L. Jambois, m. s.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Benjamin-Octavius, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).